

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

М.ХАЙДЕГГЕР

ПРОЛЕГОМЕНЫ К ИСТОРИИ ПОНЯТИЯ ВРЕМЕНИ

M.HEIDEGGER

PROLEGOMENA ZUR GESCHICHTE DES ZEITBEGRIFFS

ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ. АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА И ВЫРАБОТКА ПОНЯТИЯ ВРЕМЕНИ

РАЗДЕЛ I. ПОДГОТОВИТЕЛЬНОЕ ОПИСАНИЕ ПОЛЯ, В КОТОРОМ СТАНОВИТСЯ ЗРИМЫМ ФЕНОМЕН ВРЕМЕНИ

ГЛАВА I. Феноменология на основе вопроса о бытии

§ 14. Экспозиция вопроса о бытии на основе радикально понятого принципа феноменологии

Критическое осмысление феноменологии сделало ясным, в какой бытийный горизонт помещается ее тема — интенциональность; мы также выяснили, что при таком определении тематического поля дело все же не доходит до того, чтобы это поле обреталось на основе предварительной и изначальной экспликации бытия интенционального, — и что вопрос о смысле бытия как такового в феноменологии вообще не ставится, хотя задача постановки этого вопроса фундирует и предваряет выработку базовых бытийных различий. Вместе с тем стало понятно, что оба эти вопроса — о бытии вообще и о бытийном характере интенциональности — должны быть поставлены в самой феноменологии, в соответствии с ее собственным принципом, что сама фиксация феноменологической темы менее всего осуществима в противофеноменологическом духе. Уяснение этого обстоятельства отнюдь не выводит феноменологию за ее пределы, но как раз-таки впервые возвращает ее к себе самой и в чистом виде раскрывает для нее ее собственную возможность.

Великое открытие феноменологии заключается не в реально достигнутых результатах, которые можно как-то оценивать и критиковать, хоть они и привели к существенному преобразованию нынешних вопросов и исследований, но в том, что она *раскрывает возможность для исследовательской работы в философии*. Но возможность может быть верно понята в ее собственном смысле лишь тогда, когда она принимается как возможность и как таковая сохраняется. Сохранить же возможность как таковую означает: не допустить, чтобы случайное положение исследования и случайная постановка вопроса утвердились как некая завершенная истина, поддерживать стремление к самим вещам, освободив его от постоянного давления и скрытого воздействия неподлинных ограничений. Именно это означает девиз "к самим вещам": позволить им вернуться к себе самим.

М.ХАЙДЕГГЕР
ПРОЛЕГОМЕНЫ К
ИСТОРИИ ПОНЯТИЯ
ВРЕМЕНИ

M.HEIDEGGER
PROLEGOMENA ZUR GESCHICHTE DES
ZEITBEGRIFFS

ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ.
АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА И
ВЫРАБОТКА ПОНЯТИЯ
ВРЕМЕНИ

РАЗДЕЛ I.
ПОДГОТОВИТЕЛЬНОЕ

ОПИСАНИЕ ПОЛЯ, В КОТОРОМ СТАНОВИТСЯ ЗРИМЫМ ФЕНОМЕН ВРЕМЕНИ

ГЛАВА I.

Феноменология на основе вопроса о бытии

§ 14. Экспозиция вопроса о
бытии на основе радикально
понятого принципа феноменологии

Критическое осмысление феноменологии сделало ясным, в какой бытийный горизонт помещается ее тема — интенциональность; мы также выяснили, что при таком определении тематического поля дело все же не доходит до того, чтобы это поле обреталось на основе предварительной и изначальной экспликации бытия интенционального, — и что вопрос о смысле бытия как такового в феноменологии вообще не ставится, хотя задача постановки этого вопроса фундирует и предваряет выработку базовых бытийных

различий. Вместе с тем стало понятно, что оба эти вопроса — о бытии вообще и о бытийном характере интенциональности — должны быть поставлены в самой феноменологии, в соответствии с ее собственным принципом; что сама фиксация феноменологической темы менее всего осуществима в противофеноменологическом духе. Уяснение этого обстоятельства отнюдь не выводит феноменологию за ее пределы, но как раз-таки впервые возвращает ее к себе самой и в чистом виде раскрывает для нее ее собственную возможность.

Великое открытие

феноменологии заключается не в реально достигнутых результатах, которые можно как-то оценивать и критиковать, хоть они и привели к существенному преобразованию нынешних вопросов и исследований, но в том, что она *раскрывает возможность для исследовательской работы в философии*. Но возможность может быть верно понята в ее собственном смысле лишь тогда, когда она принимается как возможность и как таковая сохраняется. Сохранить же возможность как таковую означает: не допустить, чтобы случайное

положение исследования и случайная постановка вопроса утвердились как некая завершенная истина, поддерживать стремление к самим вещам, освободив его от постоянного давления и скрытого воздействия неподлинных ограничений. Именно это означает девиз "к самим вещам": позволить им вернуться к себе самим.

Сам ход феноменологического вопрошания таков, что оно приводит к вопросу о бытии интенционального, а прежде всего подводит к вопросу о смысле бытия как такового. Так что феноменология, радикализированная

в своей собственной возможности, есть не что иное, как вновь оживленное вопрошание *Платона* и *Аристотеля*: новое постижение, возобновление начала нашей научной философии.

Но тем самым не теряем ли мы вновь необходимую критическую осмотрительность по отношению к традиции? В конечном счете не является ли и вопрос о бытии — именно в силу его почтенной древности, восходящей к *Пармениду*, — одним из предрассудков? Нужно ли спрашивать так только потому, что так спрашивали греки? Нужно ли ставить вопрос о бытии для того,

чтобы феноменология могла получить более радикальное определение, только для того, чтобы феноменология имела место? Все это не может быть основанием вопроса. Так существуют ли все-таки предпосылки, которые позволили бы впервые извлечь основание вопроса о бытии из него самого?

Единственным основанием для возможности вопроса о бытии вообще является *само вот-бытие как возможное бытие, его раскрытость в сфере возможностей.*

Можно назвать четыре предпосылки: во-первых, сам принцип; во-вторых, тот факт, что

вопрос о бытии уже так или иначе присутствует и акцентирован в понимании; в-третьих, данность сущего в опыте; наконец, в-четвертых, искажение и вытеснение вопроса о бытии лишь тогда может иметь основание в истории вот-бытия и в нем самом, когда самому бытию вот-бытия и его историчности бытийно присуще нечто такое, как стремление к этому вопросу. Упущение этого вопроса имеет место лишь потому, что вот-бытие определено как *забота*.

Все это действительно было бы догматично и шло бы вразрез с принципом феноменологической

работы и постановки вопросов — исходить из самих вещей. Это было бы так, если бы в самой феноменологии содержался один или несколько тезисов, которые уже высказывали бы что-то об определенных предметных областях или о преимуществе определенных понятий. Но было сказано, что феноменология — это прежде всего *чисто методическое понятие*, которое фиксирует только *Как* исследования. Стремление к его реализации означает не что иное, как начинание радикальнейшего философского исследования. Но поскольку феноменология в то же

время определяется в соответствии со своей темой (интенциональностью), в ней все же имеется некая предзаданность того, что именно из многообразия сущего является ее темой. Почему таковой должна быть именно интенциональность, мы основательным образом не показали. Было лишь отмечено, что интенциональность фактически была главной темой феноменологии в момент ее прорыва и на этапе ее формирования.

В упущении вопроса о бытии интенционального раскрывается еще одно, более изначальное упущение —

вопроса о бытии как таковом.
Правда, и этот вопрос уже имеет
свою определенность, но нам надо
будет продумать, может ли он в
качестве научного вопроса быть
также и предрассудком,
предполагается ли в нем что-либо
догматическое?

Вопрос оказывается
предрассудком тогда, когда в нем уже
кроется определенный ответ
относительно соответствующего
предмета, или когда это слепой
вопрос, обращенный к тому, что не
может быть его адресатом. Но вот
сущее известно, и бытие в некотором
смысле понято. Однако вопрос о

бытии как таковом, поставленный достаточно формально, есть наиболее *общий и пустой*, хотя, быть может, и *самый конкретный* из всех вопросов, который только может поставить наука. *Этот вопрос можно поставить по отношению к любому существу, необязательно именно интенциональному.* Но точно так же необязательно, чтобы это сущее было темой какой-либо науки. Однако вопрос о бытии как таковом может быть обретен лишь тогда, когда он направляется *вопрошанием-до конца*, или *вопрошающим вхождением-в-начало*, т.е. когда вопрошание определяется

радикальным смыслом
феноменологического принципа —
*позволить видеть сущее как само
сущее в его бытии*, — самими
вещами.

Поставить этот вопрос
феноменологически, значит —
следуя его смыслу — поставить его
так, чтобы он стал вопросом
исследовательским, исходящим из
самих вещей. И в этом же
заключается суть вышеупомянутого
радикальнейшего исследовательского
начинания в философии — именно
"в философии", а не в какой-либо
теории, обремененной
определенными проблемными

горизонтами, дисциплинарным строем и понятийными схемами; философия — на путеводной нити феноменологического принципа — должна быть приведена к себе самой.

Когда *фундаментальный вопрос* о бытии обретен феноменологически и представлен в качестве того самого вопроса, который обеспечивал жизненность классической научной философии греков, этому историческому факту нельзя придавать значение некой ссылки на авторитет, которая доказывала бы правомерность вопроса. Напротив, это говорит лишь о том, что данный вопрос сам пребывает открытым в

ходе исследовательского вопрошания вообще. Почему же философия должна поставить именно этот предельно общий вопрос о бытии? И почему этот вопрос должна поставить именно философия? — Что такое философия и из чего следует понимать ее бытие? Подробнее мы рассмотрим это в дальнейшем.

а) ВОСПРИЯТИЕ ТРАДИЦИИ КАК ПОДЛИННОЕ ВОЗОБНОВЛЕНИЕ

Восприятие традиции — *не* обязательно традиционализм и

перенятие предрассудков. *Подлинное*
возобновление какого-либо
традиционного вопроса как раз-таки
лишает значения его внешнюю
традиционность и, отступая от
предрассудков, оставляет их позади.

Именно это обращение
феноменологии к прошлому, ее
стремление к воссоединению с
традиционными философскими
учениями, предопределило ее
восприятие широкими научными
кругами. Феноменологию в этих ее
главных направлениях —
гуссерлевском и *шелеровском* —
увидели лишь в той мере, в какой она
находит контакт с тем, что уже

имеется налицо, тогда как понять и оценить собственно позитивные тенденции и саму позитивную работу сумели в значительно меньшей степени. Вновь открытые вещи не поняли феноменологически, но отнеслись к ним так, будто их предлагается принять на веру; новые горизонты предметного исследования превратным образом осмыслили с точки зрения известной традиции и в модифицированном виде встроили в нее. Однако обращение к традиции, стремление присоединиться к ней, — это также невосприятие, определенных связей вопрошания, определенных понятий,

которые затем получают
сравнительную ясность и строгость в
самой феноменологии. Мы же хотим
не только понять, что это
присоединение к традиции влечет за
собой предрассудки, но и обрести
подлинное единство с нею; ибо столь
же фантастичен и противоположный
путь — когда думают, будто можно
начать на пустом месте и построить
философию в воздухе, что философы
и делали уже не раз. Стало быть,
присоединение к традиции,
возвращение к истории могут иметь
двойкий смысл: во-первых, это
может означать голый
традиционализм, в котором само

воспринятое не подлежит критике; во-вторых, это возвращение может быть таким, что мысль отступает от поставленных в истории вопросов, оставляя их *позади себя*, и впервые вновь осваивает эти вопросы в их изначальности. В свете этой возможности восприятия истории можно понять, что и восприятие вопроса о смысле бытия есть не просто внешнее повторение вопроса, который уже поставили греки. Напротив, подлинное восприятие вопроса о бытии позволяет понять, что его постановка у греков была, причем по необходимости, ограниченной и предварительной.

**б) МОДИФИКАЦИЯ
ТЕМАТИЧЕСКОГО
ПОЛЯ, СПОСОБА ЕГО
НАУЧНОЙ РАЗРАБОТКИ
И СОВРЕМЕННОГО
САМОПОНИМАНИЯ
ФЕНОМЕНОЛОГИИ В
РЕЗУЛЬТАТЕ
КРИТИЧЕСКОГО
ОСМЫСЛЕНИЯ
ФУНДАМЕНТАЛЬНОГО
ВОПРОСА О БЫТИИ**

КАК ТАКОВОМ

Итогом критического осмысления стал фундаментальный феноменологический вопрос о бытии как таковом, но при этом само основание этого вопроса осталось неясным. Однако основание, а вместе с тем и предпосылку этого вопроса можно прояснить лишь тогда, когда вопрос уже поставлен, ибо произнести вопросительное предложение — еще не значит поставить вопрос. Есть вопросы, которые — подобно утверждениям молвы — представляют собой пустой звук (*nur Hingesagtes*). Наше критическое осмысление показало,

что феноменологическое
вопрошание может оказаться
несостоятельным именно в том, что
наиболее самопонятно, — а это
значит, что феномены как раз-таки
не являются чем-то общедоступным,
что подходы к вещам еще требуют
подготовки, что существует
постоянная опасность сбиться с пути
и потерять ориентиры, — и именно
этим определяется смысл
феноменологического исследования
как выявления вещей.

Мы уже слышали о присущей
феномену возможности выдавать-
себя-за... — о *кажимости*.
Одновременно это имеет и

ПОЗИТИВНОЕ ЗНАЧЕНИЕ: СКОЛЬКО
КАЖИМОСТИ — СТОЛЬКО И БЫТИЯ т.е.
ВСЕГДА, КОГДА ЧТО-ЛИБО ВЫДАЕТ СЕБЯ ЗА
ТО-ТО И ТО-ТО, СУЩЕСТВУЕТ
ВОЗМОЖНОСТЬ СДЕЛАТЬ ЕГО ЗРИМЫМ И
ОПРЕДЕЛИТЬ ЕГО В НЕМ САМОМ. СТАЛО
БЫТЬ, ТАМ, ГДЕ ОБНАРУЖЕНА НЕКОТОРАЯ
КАЖИМОСТЬ, ГДЕ ОНА УСТАНОВЛЕНА И
ПОНЯТА, УЖЕ СОДЕРЖИТСЯ УКАЗАНИЕ НА
ТО ПОЗИТИВНОЕ, ЧТО КАЖЕТСЯ В ЭТОЙ
КАЖИМОСТИ. ЭТО ПОЗИТИВНОЕ
СУЩЕСТВУЕТ НЕ "ЗА" ЯВЛЕНИЕМ, НО —
ИСКАЖЕННО — В НЕМ САМОМ; ИМЕННО В
ЭТОМ ЗАКЛЮЧАЕТСЯ СУЩНОСТЬ
КАЖИМОСТИ.

Как феномены не даны с самого
начала, так что их обретение

оказывается исследовательской задачей, точно так же невозможно раз и навсегда определить понятие феноменологии. Наше критическое осмысление поставило под сомнение именно определенность тематического поля феноменологии. Но одновременно это означает, что более радикальное понимание тематического поля модифицирует и смысл научного подхода к теме. Также и данное выше определение феноменологии как "аналитической дескрипции интенциональности в ее априорности" теряет свою однозначность в результате критического осмысления.

Возможно, феноменологически
изначальное определение
интенциональности и особенно
основополагающее постижение ее
бытия модифицируют и метод
"аналитической дескрипции в
априорности". В конечном счете
изменится и принятое в
феноменологии разделение
различных сфер исследования —
таких как феноменология актов,
феноменология вещей и
феноменология их соотношения.
Ведь интенциональность
представляет собой двуединство
интенции и интендированного,
поэтому принято различать

выявляющее исследование интенции, или акта, интендированного — того, на что акт направлен, — и наконец отношения между ними. Поняв сущее интенционального характера более детально, мы сможем увидеть и вместе с тем снять троякое основание этого различения. Затем, уточнив определение бытия, мы яснее поймем смысл априори; ибо до сих пор априори определялось как то, что всегда уже есть налицо, т.е. как некая характеристика на почве определенного понятия бытия, а именно специфического понятия, данного греками.

Более радикальное постижение бытия вообще модифицирует понятие априори, а вместе с тем и смысл схватывания априори — идеации. Как до сих пор в феноменологии не понимали собственный смысл априори, но трактовали его в опоре на греческое понятие бытия, так и идеацию трактовали в духе соответствующей логики — логики опытного постижения этого специфического бытия, которая затем оказывается логикой схватывания общего, логикой генерализации. В дальнейшем, благодаря более точному определению тематического

поля, станет возможно более адекватно понять и способ схватывания, который мы до сих пор рассматривали лишь в качестве дескрипции, дескриптивного описания самих вещей, данных в простом схватывании. Это ничего не говорит о *смысле* схватывания вещей. Что-либо сказать об этом можно будет лишь тогда, когда сами вещи в их бытийном смысле получат ясное определение. Тогда обнаружится, что дескрипция имеет характер *интерпретации*, поскольку предмет описания становится доступен лишь в специфическом *истолковании*.

Но пока наша единственная задача состоит в том, чтобы в соответствии с феноменологическим принципом феноменологически радикально разработать фундаментальный вопрос: *Что значит бытие?* Вопрос же о результатах феноменологического исследования и о самом определении этой науки мы пока оставляем открытым.

с) РАЗВОРАЧИВАНИЕ

**ВОПРОСА О БЫТИИ НА
ПУТЕВОДНОЙ НИТИ ВРЕМЕНИ**

Вводные рассмотрения в качестве имманентной критики привели к фундаментальному вопросу: что значит бытие? Каково бытие интенционального? В предварительных замечаниях по прояснению темы курса уже было указано, что при исследовании типов бытия *время* выполняет особую функцию, что в традиции области бытия различаются как временное, надвременное и вневременное бытие. Было даже сказано, что *история понятия времени, т.е. история его открытия, есть история вопроса о бытии сущего.* Было отмечено и то, что история

попыток определить сущее в его бытии — это, вполне возможно, *история упадка и искажения этого основного вопроса научного исследования* [\[1\]](#) [1].

Если мы теперь беремся за вопрос о бытии, то ход наших рассматриваний приведет нас к феномену "времени" и — в духе нашего вопроса — к экспликации времени. Соответственно этому первой частью наших собственных рассматриваний станет *экспозиция вопроса о бытии*. Напомним данную выше диспозицию: Первая [т.е. основная] часть посвящена *анализу феномена времени*:

- 1) подготовительное описание поля, в котором феномен времени становится зримым. Это не что иное, как *экспозиция вопроса о бытии*, необходимость которой показали наши критические размышления;
 - 2) выявление самого времени;
 - 3) понятийная интерпретация [\[2\]](#)
- [2].

При таком способе продвижения может показаться, будто то, что мы рассмотрели и прошли выше, не связано с последующим, и что мы могли бы воздержаться от этого обзора феноменологии в смысле имманентной критики, тем более что вопрос о бытии сущего, как было

подчеркнуто, может быть
основополагающим образом
поставлен в отношении любого
сущего; сущее, привлекающее
внимание к вопросу о бытии, — это
совсем не обязательно
специфическое сущее
интенциональности. К чему же столь
обстоятельно разбирать это учение,
особенно если оно в чем-то уже
устарело? К чему эти рассмотрения,
если мы не можем принять от
феноменологии ни одного тезиса, а
если какой-либо тезис и принимаем,
то — в феноменологическом же духе
— перед нами тут же встает задача
привести его к достоверности?

Однако связь дальнейших рассматриваний и их предпосылок не так проста. Но в ближайшее время мы не станем развивать эту тему, только подчеркнем, что хоть мы и не принимаем никаких феноменологических результатов в качестве посылок для дедукции, однако постоянно ставим вопросы, причем исключительно феноменологически, не присоединяясь к тем, кто выдвигает определенные утверждения и отстаивает определенные результаты. Между тем, что мы разбирали во введении, и тем, к чему обращаемся теперь, существует *внутренняя*,

предметная взаимосвязь, и вскоре мы увидим, что уже первые наши шаги вновь приведут нас к тому, что мы в определенном аспекте уже обсудили в первом разделе главной части: *"Подготовительное описание поля, в котором становится зримым феномен времени"*. Эта задача станет предметом более обстоятельных штудий под заголовком, который указывает на взаимосвязь проведенных рассматриваний:

"Разработка вопроса о бытии в смысле первоначальной экспликации вот-бытия".

ГЛАВА II. Разработка вопроса о бытии в смысле первоначальной экспликации вот-бытия

§ 15. Возникновение вопроса о бытии из неопределенного предпонимания вот-бытия — вопрос о бытии и понимание бытия

Вопрос о бытии нужно *поставить*, а это отнюдь не то же, что взять и ни с того, ни с сего сказать: "Что такое бытие?" И ответ

на этот вопрос нельзя отыскать
наугад, вслепую и где попало.

Вопрос нужно *поставить*, т.е.
выдвинуть его в качестве вопроса
для исследования, с прицелом на
исследовательскую работу.

Постановка вопроса о бытии
означает такую его разработку,
которая позволяет обрести ясный
горизонт вопрошания о бытии сущего
(горизонт вопроса), а вместе с тем и
предварительную разметку пути и
отдельных шагов исследовательского
поиска ответа, предварительное
указание на то, из чего ответ будет
почерпнут и чем он будет
подтвержден.

Наш вопрос — это вопрос о бытии. Что значит бытие? Формально ответ гласит: бытие есть то-то и то-то. Вопрос ищет ответ, который каким-то образом предопределен тем, что уже дано в самом вопрошании. Этот вопрос относится к так называемым *вопросам об определении*. Спрашивается не о том, есть ли вообще нечто такое, как бытие, но о том, что под ним подразумевается, что понимается под этим самым "бытием". Если таким манером спрашивается о смысле бытия, то бытие, которое должно быть определено, уже некоторым образом

понято, — некоторым образом, т.е. в смысле *совершенно неопределенного предпонимания*, неопределенность которого, однако, может быть постигнута феноменологически. Мы ("некто") не знаем, что значит "бытие", и все же это слово в некотором смысле понятно каждому. Откуда приходит это понимание к отдельному человеку, проистекает ли оно из традиционных теорий и мнений, воспринимаются ли эти последние путем отчетливого усвоения или перенимаются безотчетно, осознаются ли эти приобретения и их источник, — поначалу все это безразлично.

Налицо некоторое понимание слова "бытие", хоть и граничащее с голым словоупотреблением.

Вопрос базируется на этом неопределенном предпонимании слова "бытие". Что значит "бытие"? Даже это шаткое, лишенное ориентиров предпонимание все еще остается *пониманием*. Оно как бы несет в себе возможность вопроса, из него вырастает постановка вопроса в смысле стремления в опоре на вещи выявить это еще непонятое, или точнее: смысл отчетливой постановки вопроса понимается непосредственно из этого понимания. Она сама еще не

определена. Мы постоянно используем это "бытие" как слово и понятие с неопределенным значением, используем настолько широко, что даже не догадываемся о его неопределенности. Эта ситуация сохраняется и при разработке вопроса "Что *"есть"* бытие?", "Что *"есть"* в его *"бытии"*? " Мы *всегда уже живем в понимании этого "есть"*, не умея сказать точнее, что, собственно, это значит. Это обстоятельство указывает на то, что понимание "бытия" и некоторое понятие "бытия" имеется налицо уже всегда. Почему это так, и каков более

точный смысл этого факта, мы обсудим ниже.

§ 16. Структура вопроса о

БЫТИИ

Наш вопрос — это вопрос о том, что значит бытие. *Смысл бытия* есть то, что в вопросе *выспрашивается*, что должно быть вопросом достигнуто. Иначе говоря, то, что вопрос как таковой стремится обрести, что должно быть явлено в ответе, — это смысл бытия. Тогда — при таком выспрашиваемом — о чем *спрашивается*? То обстоятельство, что таким образом выспрашивается

бытие, означает, что вопрошание направлено на базовый характер сущего, на то, что определяет сущее как сущее. Сущее как сущее определяется *его бытием*. Сообразно смыслу бытия *то, о чем спрашивается*, — *это бытие сущего*. В выпрашиваемом содержится спрашиваемое. Коль скоро сущее должно быть определено в своем бытии, оно должно быть опрошено на предмет его бытия. Спрашиваемое (бытие сущего), а вместе с тем и выявляющее определение смысла бытия становится доступно для удостоверения лишь тогда, когда

само сущее как сущее *опрашивается* на предмет его бытия; иными словами, сущее само по себе должно быть доступно в его бытии.

Опрашиваемое — это само сущее. В спрашиваемом заключено опрашиваемое, в смысле бытия некоего сущего заключено само это сущее. Таким образом, в структуре вопроса и вопрошания мы выделяем прежде всего три сугубо формальных момента: 1. *Выспрашиваемое* — смысл бытия. 2. *Спрашиваемое* — бытие сущего. 3. *Опрашиваемое* — само сущее.

Вопрос ставится собственным образом, когда вопрошание по-

настоящему проработано в этих его существенных составляющих. Стало быть, мы должны более отчетливо представить вопрос в аспекте его трехчленного строения.

Начнем с третьей составляющей. Чтобы вопрос достиг бытия сущего, он должен быть обращен к самому сущему. Для этого необходимо, чтобы *опрашиваемое* постигалось в опыте само по себе. Сущим, или тем, что есть, мы называем многое и в различных смыслах. В известном смысле сущее — это все, о чем мы говорим, что подразумеваем, к чему как-то относимся, даже если относимся к чему-то как к

недоступному, все, в отношении к чему мы существуем, и все то, что мы есть и как. *Какое же именно* сущее должно постигаться в опыте само по себе? Каково то сущее, при посредстве которого можно обрести смысл бытия, с которого можно его считать? И если это сущее можно определить, то какого рода опыт и подход к нему сделают возможным, чтобы оно было зримо само по себе? В плане определений опрашиваемого разворачивание вопроса о бытии включает в себя два момента: во-первых, определение *именно того* сущего, которое должно явить смысл бытия изначально и собственно; во-

вторых, определение *правильного*
подхода к этому сущему,
необходимого для выявления смысла
бытия.

Второй компонент вопроса —
спрашиваемое. Это значит, что
опрашиваемое — *сущее* —
опрашивается на предмет чего-то.
В вопрошании это сущее берется не
просто так, само по себе, но заранее
берется "*как*" и воспринимается как
то-то и то-то; оно берется в
аспекте его бытия. Вопрос
обращается к опрашиваемому; его
словно бы *запрашивают* о его бытии.
Опрашиваемое — это сущее, от
которого чего-то добиваются. В

вопрошании заключено это запрашивание о чем-то. Этому запрашиванию должно быть указано направление, в котором оно может усмотреть в сущем его бытие. Необходимо не только зафиксировать правильный способ опытного постижения самого сущего, но и определить *аспект*, в котором я должен взять опрашиваемое сущее, если хочу вообще увидеть в нем нечто такое, как "бытие". Предварительно мы определим аспект по этим двум пунктам: по поисковому направлению взгляда и по тому в сущем, на предмет чего оно должно быть опрошено.

Наконец, в спрашиваемом заключен третий момент вопроса — само *выспрашиваемое* — бытие, смысла которого мы доискиваемся: вопрошание — это поиск того, что *значит* бытие, того, в качестве чего оно должно быть понято.

Выспрашивая, мы ищем его *понятие*.
В постановке вопроса

— если мы хотим, чтобы она сама была прозрачным и аналитически осуществимым исследовательским вопросом,

— должны быть формально определены возможность и способ понятийного постижения *выспрашиваемого*, его смысловой

характер, будь то категория или что-либо подобное. Говоря точнее, нам предстоит решить, что же, собственно, есть "бытие" — помимо его содержательной характеристики — в плане его определимости: нечто вроде категории или что-то подобное. *Таким образом, вопрошание включает в себя три момента: во-первых,* предварительный оригинальный опыт первоначального адресата вопроса и определенный способ его опытного постижения; *во-вторых,* аспектное рассмотрение, берущее начало в опрашиваемом и через него самого направленное на искомое в

нем бытие; и, *в-третьих*,
характеристику смысла
спрашиваемого как такового, его
постижимость в понятиях.

Таким образом, формальное
оснащение вопроса о бытии
фиксируется сравнительно легко.
Напротив, необходимая конкретная
разработка его постановки
сопряжена с рядом своеобразных
задач, и в особом смысле это
относится к формированию
исследовательских ориентиров. Что
же должна дать разработка
постановки вопроса?

Коль скоро мы исходим из
опрашиваемого, нам нужно

определить изначальную форму опыта и подход применительно к спрашиваемому, способ аспектного рассмотрения и содержание этого аспекта. В отношении выспрашиваемого следует прояснить специфический способ понимания и осмысления понятий, в которых должен выражаться ответ, его специфическую понятийность. Но то, что должно быть определено: подход к некоему сущему, его опыт и аспектное рассмотрение, обращение к нему как к такому-то, его понимание и осмысление в качестве чего-то — что представляет собой все это? Разве уже сами эти подходы

и формы опыта не являются сущим? Должны ли мы, желая правильно поставить вопрос о смысле бытия сущего, предварительно определить еще и само сущее и очертить его сферу? Вопрос о бытии и его постановка станут тем прозрачнее, чем более ясно и непредвзято мы сумеем увидеть это сущее, а именно само бытие вопрошания вопрошающего. Следовательно, чтобы ответить на вопрос о бытии сущего, требуется *предварительная разработка сущего в аспекте его бытия* — того сущего, которое мы обозначили как само вопрошание.

Но разве не очевидно, что это — круг? Мы оставляем в силе это возражение, чтобы потом на него ответить. Сейчас же лишь подчеркнем, что упрек в круговом ходе мысли имеет смысл лишь тогда, когда речь идет о выведении и доказательстве одного положения другим, когда положения C и D должны быть выведены из A и B , но сами используются для доказательства A и B , для доказательства собственных оснований. У нас же речь идет не о дедукции тезисов и их следствий, но о разработке подхода к вещам, из которых тезисы впервые должны

быть почерпнуты. Но прежде всего стоит заметить, что формальные возражения — вроде вышеназванного упрека в круговом ходе мысли — первоначально и именно в отправной точке такого рода основополагающих размышлений всегда бесплодны, они ничуть не способствуют самому пониманию вещей, но лишь тормозят исследование: начало же этого исследования совершенно недвусмысленно, ибо мы либо ставим вопрос о бытии сущего, либо не ставим его и оставляем ответ в темноте. Но, отказавшись от этого вопроса, мы тем самым лишаем себя права высказывать какие бы то ни

было научные суждения о бытии и
сущем как сущем. Если же этот
вопрос ставится, то не может быть и
речи о каких-либо договоренностях,
ибо тогда сам этот вопрос должен
быть прозрачен и как таковой
проработан; само сущее, имеющее
характер подступа к чему-то, опыта
чего-то и т.п., должно быть
прояснено в своем бытии, даже если
мы рискуем пойти по кругу, — это
круг исследования, движения и
бытия, "бытийный круг" — круговой
характер сущего, который нужно
понять и из которого проистекает
столь обычный и популярный
критический аргумент, как указание

на круг в доказательстве. Но как бы

то ни было, в нашем случае круга в обосновании нет.

§ 17. Взаимосвязь вопроса о бытии и вопрошающего сущего (вот-бытия)

Чем более собственно и чисто проработано в своем бытии это сущее вопрошания, опыта и понимания, тем радикальнее должен быть ответ на вопрос о бытии. Чистота проработки этого сущего зависит от того, насколько изначальным будет его опыт, насколько соразмерным ему окажется определение его понятия, и

насколько собственно будет обретено и понято бытийное отношение к нему. Такого рода бытийное отношение обретается тем более подлинно, чем менее мы судим о нем на основе тех или иных предмнений и воззрений, пусть даже самопонятных и общепризнанных, чем яснее оно показывает себя из себя самого, чем точнее его можно определить как феномен.

Поскольку перед нами стоит задача проработать само это вопрошание о бытии, мы должны вспомнить, что и само оно есть уже некое сущее. Само вопрошание — это сущее, и в ходе вопрошания оно дано

вместе с вопросом о бытии сущего, даже если это явно не осознается. Прежде всего мы должны обрести более отчетливое видение этого сущего, ибо подлинность этого обретения обеспечивает прозрачность вопроса о бытии, который мы ставим. Таким образом, мы имеем совершенно особое вопрошание, поскольку в содержании вопроса, в выпрашиваемом, то, что есть само вопрошание, есть не что иное, как выпрашиваемое. При этом то, что выпрашивается — смысл бытия — дано во всей неопределенности, какая только возможна для искомого.

Если вопрошание подлинно, оно должно быть насколько это возможно соразмерным своему выпрашиваемому, т.е. должно опираться на верное понимание того, что оно спрашивает именно о бытии. Тогда выпрашиваемое этого вопроса в свою очередь сказывается на самом вопрошании, поскольку последнее есть сущее. Но в вопрошании о бытии мы не ставим вопроса о бытии того сущего, которое есть само вопрошание: сообразно смыслу вопроса о бытии, мы прежде всего должны сначала раскрыть вопрошание как сущее только в том, что оно есть. Мы еще не можем

эксплицитно спрашивать о его смысле, поскольку ведь именно оно само стремится точнее определить это вопрошание и эту постановку вопроса как сущее в его "Что", в его предварительной данности. В качестве чего нам предварительно дано это сущее, о котором мы говорим, что оно спрашивает, смотрит на что-то, к чему-то обращается и относится? Это *именно то* сущее, которое суть мы сами; это сущее, которым всегда являюсь я сам, мы называем *вот-бытием*.

Разработать постановку вопроса о смысле бытия — значит выявить вопрошание как сущее, т.е. само вот-

бытие; ибо лишь так искомое становится по своему глубинному смыслу подлинным искомым. Здесь вопрошание испытывает воздействие со стороны самого выпрашиваемого, т.к. вопрос ставится о бытии, а само вопрошание есть сущее. Это воздействие на вопрошающее сущее со стороны выпрашиваемого принадлежит глубинному смыслу самого вопроса о бытии, поэтому если мы стремимся к его прозрачной постановке, мы должны принять в расчет феноменологический принцип. Вопрошание есть сущее, которое явным образом дано вместе с вопросом, но в то же время эта

данность такова, что именно в ходе вопрошания оно сразу же и прежде всего прочего выпадает из поля зрения. Мы должны попытаться с самого начала не упустить из вида именно это сущее, и именно при рассмотрении самого вопрошания о бытии.

Таким образом, действительная разработка постановки вопроса оказывается *феноменологией вот-бытия*, но она ищет уже именно ответ, и ищет его в качестве чистого итога исследования, потому что эта работа касается сущего, которое содержит в себе *особое бытийное отношение*. Вот-бытие оказывается

здесь решающим фактором не только в *оптическом* смысле, но одновременно — для нас как феноменологов — и в смысле *онтологическом*.

Если мы вновь обратимся к истории и возьмем за ориентир эпоху, когда *Парменид* впервые поставил вопрос о бытии, то уже там мы обнаружим своеобразное сочленение того, о чем спрашивается и что определяется в своем бытии, с вопрошающей и испытывающей установкой мысли, — сочленение, понятое еще настолько узко, что эти вещи в известном смысле отождествляются. Το γὰρ αὐτό νοεῖν

τε καὶ εἶναι. Бытие — это то же самое, что и вняtie сущему в его бытии. Здесь уже в вопросе о том, что есть бытие, явным образом берется в расчет опыт самого опрашиваемого, хотя сама структура вопроса еще не эксплицирована. Впоследствии, когда вопрос о бытии разрабатывался на более высоком уровне *Платоном* и *Аристотелем*, вопросу об ουσία соответствовало внимание к вопрошающему определению — λόγος'у; вопросу о бытии — διαλέγεσθαι, диалектика; постижению εἶδος'а — ἰδεῖν. Но характерно, что λόγος и ἰδεῖν, обращение к... и взгляд на...,

рассматриваются как бы параллельно, взаимодополнительно, потому что это необходимо для того, чтобы вообще осмысленно подойти к вопросу. Тот факт, что *Платон* приходит к вопросу о логосе в духе диалектики, обусловлен просто-напросто смыслом самого вопроса, который он ставил, и тем, как он его ставил, смыслом вопроса о бытии, который сам требует, чтобы вопрошание было определено как сущее.

Сама выпрашиваемая вещь, в данном случае бытие, требует достоверности относительно сущего — *вот бытия*. Лишь

феноменологическое стремление
прояснить и понять бытие как
таковое несет в себе задачу
экспликации сущего, которое есть
само вопрошание, которое есть мы,
сами спрашивающие. Экспликация
вот-бытия проистекает не из какого-
то особого интереса к психологии
человека и не из мировоззренческих
вопросов о смысле и цели нашей
жизни. К этой первозадаче анализа
вот-бытия приводит не какая-либо из
пока еще нерешенных задач, скажем,
задача построения философской
антропологии как одной из
философских дисциплин, но
единственно только

феноменологически раскрытый и
понятый в своей целокупности
смысл вопроса — выспрашиваемое,
спрашиваемое, опрашиваемое,
вопрошание.

Разработка постановки вопроса
представляет собой
предварительный опыт и
экспликацию самого спрашивающего
сущего — вот-бытия, которое есть
мы сами. Речь идет о сущем, к
которому мы стоим в
специфическом, во всяком случае
примечательном бытийном
отношении: мы суть само это сущее,
оно есть лишь постольку, поскольку
я уже есмь оно. Стало быть, речь

идет о сущем, которое к нам ближе всего. Но дано ли оно ближайшим образом? Скорее, в этом плане оно самое далекое. Дело обстоит так, что когда об этом сущем спрашивают, когда его исследуют, оно не склонно предъявлять себя самое в оригинальной данности. Это сущее, которое есть мы сами и которое в смысле данности от нас наиболее далеко, должно быть определено феноменологически, приведено к феноменальной данности, т.е. испытано так, чтобы оно показало себя в себе самом, — чтобы из такой его данности мы извлекли основные структуры, которые должны

обеспечить прозрачную постановку конкретного вопроса о бытии. Это положение — что прежде всего правомерно и даже необходимо задаться вопросом об этом сущем, о вот-бытии, что мы неизбежно начинаем с предварительного выявления этого сущего, — будет обосновано по мере роста наших знаний о бытийной структуре самого этого сущего. Мы обнаружим, что само это сущее, само вопрошание требует, чтобы отправной точкой вопроса о бытии стало прояснение вопрошания как сущего. Это вопрошающее сущее само располагает определенным смыслом

бытия, и именно тем смыслом, о котором мы говорили, что он остается непонятым, и именно это непонимание мы должны определить. Поэтому наша следующая задача состоит в экспликации вот-бытия как сущего, способом бытия которого является само вопрошание.

ГЛАВА III.

Первоначальная экспликация вот-бытия на основе его повседневности.

Фундаментальная конституция вот-бытия как бытие-в-мире

В этой экспликации вот-бытия мы столкнемся с рядом положений, которые на первый взгляд покажутся странными и, возможно, излишне педантичными в формулировках. Но эта нескладность формулировок и определений проистекает из самой темы и способа исследования, ибо одно дело — повествовать о сущем, другое — постигнуть сущее в его бытии. Для последней задачи — постигнуть сущее в его бытии — зачастую недостает не только слов,

но даже и грамматики, т.к.
первоначально — в силу причин,
которые станут понятны ниже, —
наш язык естественным образом
обращен к сущему в качестве мира и
высказывает именно это сущее, но не
то, которое есть сама речь, — так что
по своему первоначальному смыслу
слова и выражения, которыми мы
располагаем, ориентированы на
сущее, которое сейчас как раз-таки
не является нашей темой. Впрочем,
если мы попытаемся эксплицировать
бытие того сущего, выражение
которого составляет первоначальную
цель языка, — сущее мира, как он
нам дан, — даже и в этом случае мы

обнаружим, что соразмерная сущему формулировка структур бытия представляет немалую трудность, поскольку и здесь первоначальное стремление языка точно так же направлено на сущее, а не на бытие. Поэтому те тяжеловесные и, видимо, неблагозвучные формулировки, с которыми нам придется иметь дело, я ввожу не по прихоти и не ради особой склонности к приватной терминологии, но в силу давления со стороны самих феноменов. Те, кто в своих исследованиях неотступно следовали за самими вещами, те великие, сравняться с которыми мы не смеем даже в мыслях, — даже они

в том, что касается бытия, не избежали трудностей адекватного выражения. При сравнении фрагментов, посвященных анализу бытия, в *платоновском* диалоге "*Парменид*" или в "*Метафизике*" *Аристотеля* с какой-нибудь повествовательной главой у *Фукидида* различие языковых стилей очевидно, и тот, кто имеет хоть какое-то чувство языка, обратит внимание на неслыханные формулировки, понимание которых было для греков того времени весьма непростой задачей. Мы же беремся за анализ куда более трудного сущего, нежели то, которое исследовал

Платон, тогда как наших куда более скудных способностей явно недостаточно, чтобы с ходу добиться ясности относительно него. Поэтому такого рода формулировки, как бы часто мы с ними ни сталкивались, не должны нас шокировать. Наука вообще не должна быть изящной, и видимо, философия - тем более.

§ 18. Выявление базовых структур фундаментальной конституции вот-бытия

В связи с последующими рассмотрениями следует подчеркнуть обстоятельство

принципиальной важности: мы не намерены представить здесь тематический анализ вот-бытия как такового, наша цель — только выявить некоторые сущностные базовые структуры, что сделает возможным более фундаментальное вопрошание. Для того, чтобы сделать прозрачным вопрос о бытии, мы должны выявить вот-бытие в его *фундаментальной конституции*, в его *усредненной* понятности. В первой экспликации нам предстоит выявить лишь немногие феномены, но именно те, которые мы должны понять как *базовые структуры* вот-бытия. Первоначальная задача

нашего анализа — не столько
исчерпывающее постижение всех
специфических структур этого
сущего, сколько выявление его
фундаментальной конституции в
целом; для этого не обязательно
рассматривать все эти структуры, их
полную целокупность, и нет нужды
полностью эксплицировать
соответствующий исследовательский
горизонт. Но тем более важно
обеспечить себе верное направление
взгляда и уверенно удерживать перед
глазами предмет исследования,
который представляет собой не что-
то чуждое и неизвестное, но,
напротив, нечто ближайшее, и,

видимо, именно поэтому столь трудноуловимое. Феноменальные связи, которые мы хотим обнаружить в этом сущем, постоянно скрыты от нас его искаженным видением и ложными толкованиями — обычными уже при самом первом ознакомлении с этим сущим. В определенном аспекте это сущее особенно близко к исследователю, но тем легче оно ускользает от взора. Самопонятное не может стать научной темой. Поскольку отыскание верного аспекта и устранение уводящих в сторону вопросов остается нашей ближайшей задачей, мы должны приложить

усилия к тому, чтобы впервые увидеть ближайшую феноменальную связь базовых структур.

а) ВОТ-БЫТИЕ

**СУЩЕСТВУЕТ В ТОМ, ЧТО ОНО
"ВСЯКИЙ РАЗ ИМЕЕТ БЫТЬ
СОБОЙ" (DASEIN IST IM
"JEWEILIG ES ZU-SEIN")**

Фундаментальное определение рассматриваемого нами сущего уже было дано: вот-бытие есть сущее, которое *всегда есмь я сам*, к бытию которого я как сущее "причастен"; это сущее, которое всегда *существует* тем способом, каким я

имею быть в качестве этого сущего. Это определение показывает особое бытийное отношение, которое мы "имеем" к этому сущему: *мы имеем быть им самим*, а не просто постигаем его или каким-либо образом им распоряжаемся, как в случае природного сущего. И как раз это определение (сущее, всегда имеющее быть самим собой) составляет феноменальный мотив для именованя этого сущего *вот-бытием*. Именно эту фундаментальную особенность, которую сейчас мы можем видеть лишь формально, нам надлежит детально рассмотреть в дальнейшем.

Данное этому специфическому существу название — "вот-бытие" — не обозначает его "*Что*" и не отличает его от иного сущего по чтойному содержанию, подобно тому как стул отличается от дома, но по-своему выражает его *способ бытия*. Это совершенно особое бытийное выражение, взятое здесь для обозначения сущего, хотя обычно мы называем сущее прежде всего по его чтойному содержанию, оставляя неопределенным его специфическое бытие, считая последнее самопонятным.

Такое бытийное отношение к существу, которое есмь я сам,

характеризует его бытие,
закрывающееся в том, что оно
"имеет быть", как *"всегда мое"*.
Бытие такого рода *всегда и*
сущностным образом мое: я имею
быть в качестве вот-бытия, осознаю я
это или нет, потерял ли я в моем
бытии (ср. "некто" (das Man)) или
нет. Таким образом, базовый
характер бытия вот-бытия впервые
достаточно отчетливо зафиксирован
в определении: *сущее, которое*
существует так, что оно всякий раз
имеет быть собой. Это *"всегда"*,
"всякий раз", эта структура
"ситуативности", имеет
конститутивное значение для всякой

бытийной характеристики этого
сущего, т.е. вот-бытие, будучи
таковым, по своему смыслу не может
не быть *соотнесенным с*
обстоятельствами данного
момента. Эта особенность
неотъемлемо присуща вот-бытию,
поскольку оно существует. Но это как
раз и означает, что вот-бытие,
поскольку оно есть *возможное*
бытие, может модифицировать себя
— в направлении "Некто" и обратно.
Эти модификации осуществляются в
форме *историчности* и *временности*
и вовсе не являются
безостановочным превращением!
Это важно иметь в виду при

рассмотрении "*некто*", а также понятий "*собственное*" и "*несобственное*".

Структуре бытия вот-бытия принадлежит *ситуативность* как таковая. Выделив эту фундаментальную особенность вот-бытия — что я есмь оно, поскольку я "*всегда имею быть им*" — мы получили его исходное, но в то же время и конечное определение — то самое определение, к которому возвращается всякий бытийный анализ; любой бытийный характер вот-бытия целиком и полностью подпадает под это базовое определение. Поэтому все бытийные

структуры такого рода, которые мы выявим в дальнейшем, с самого начала следует рассматривать в свете этой фундаментальной особенности вот-бытия.

Предварительное указание на эту особенность определенным образом ориентирует нас и в отношении последующего анализа. Определение вот-бытия как сущего, которое в своем бытии "имеет быть", указывает на то, что первоначально все феномены, связанные с этим сущим, нужно понимать как формы такого его бытия. В отрицательном смысле это означает запрет на опыт и опрашивание этого сущего с точки

зрения его "внешнего вида", строения и составных частей, которые обнаруживаются при определенном способе его рассмотрения. Внешний вид сущего, сколь бы детально он не был определен, никогда и в принципе никогда не даст нам ответа на вопрос о том, как это сущее "имеет быть". Тело, душа, дух — в известном смысле эти понятия маркируют то, из чего вот-бытие состоит, однако состав и композиция ни в коей мере не определяют способ его бытия. Способ бытия невозможно, так сказать, извлечь из состава сущего задним числом, потому что если я определяю сущее

посредством понятий тела, души и духа, я тем самым попадаю в бытийное измерение, совершенно чужеродное по отношению к вот-бытию. Здесь вопрос о том, "состоит" ли это сущее из психического, физического и спиритуального, и как следует определить эти реалии, не имеет никакого значения. Наш подход к этому сущему и наши вопросы принципиальным образом остаются вне того горизонта, который очерчивает значение общеупотребительного его имени — человек, *homo animal rationale*. С самого начала и до конца

исследования определению
подлежит не внешний вид этого
сущего, но исключительно только *его
способ быть*, не "Что" его составных
частей, но "*Как*" его бытия и
особенности этого "Как".

в) ВОТ БЫТИЕ, КАК ОНО "ИМЕЕТ БЫТЬ" В ПОВСЕДНЕВНОЙ СИТУАТИВНОСТИ

Теперь мы должны понять вот-
бытие, как оно есть, причем способ
его бытия, интересующий нас в
первую очередь, не должен быть

каким-то особенным,
исключительным. Мы не полагаем
для вот-бытия каких-либо целей, не
рассматриваем его как "homo", тем
более — "sub specie humanitatis",
напротив, мы должны обнаружить
способ его бытия в его *ближайшей*
повседневности, выявить фактическое
"Как", способ, каким фактическое вот-
бытие "имеет быть собой". Это,
однако, вовсе не означает, что мы
теперь возьмемся на манер биографа
повествовать о буднях некоего вот-
бытия как такого-то и
единственного: мы не описываем
будни, но стремимся раскрыть
повседневность буден; нас

интересует факт в его фактичности — не будничное существование того или иного вот-бытия, но *повседневная ситуативность вот-бытия, как оно имеет быть собой.*

Эта задача — постигнуть вот-бытие в его повседневности — не предполагает также и описания примитивной стадии его бытия. *Повседневность — отнюдь не то же, что примитивное существование.* Напротив, повседневность остается специфическим способом бытия вот-бытия и тогда — и именно тогда, — когда это вот-бытие обладает высокоразвитой и внутренне

дифференцированной культурой. С другой же стороны, примитивное вот-бытие имеет свои особые возможности исключительного, неповседневного и необычного существования, а значит, ему присуща и своя специфическая форма повседневности. Тем не менее, внимательное отношение к примитивным формам вот-бытия помогает увидеть и удостовериться многие феномены вот-бытия, поскольку здесь еще не так велика опасность сокрытия посредством теорий, которые, впрочем, характерным образом создает само вот-бытие, и только оно, в его

характерной озабоченности. Однако именно здесь требуется особо критичная позиция, т.к. то, что нам известно о примитивных стадиях вот-бытия, обычно весьма удалено от нас чисто исторически и географически и чуждо нашей культуре в мировоззренческом смысле. Поэтому сообщения о "первобытной жизни" доходят до нас всегда уже в какой-либо интерпретации, причем эти интерпретации не могут опираться на действительно фундаментальный анализ самого вот-бытия, ибо оперируют категориями человека и человеческих отношений,

почерпнутыми из той или иной психологии. Именно фундаментальный анализ вот-бытия является первым условием верного понимания примитивного человека, но не наоборот: неверно думать, что через сопоставление сообщений о примитивном вот-бытии можно в известной мере сконструировать смысл этого сущего. Мы подчеркиваем это, так как иногда, впрочем, в очень ограниченных пределах, мы будем использовать примеры из примитивного вот-бытия. К этим примерам всякий раз следует относиться критически, ибо они суть не более, чем примеры: все

содержания и структуры, которые мы выявим, будут почерпнуты из самих вещей, из рассмотрения того сущего, которое суть мы сами.

Мы должны постоянно иметь в виду фундаментальную особенность этого сущего: оно существует в том, что я "всегда имею быть им". В дальнейшем мы будем использовать сокращенную формулировку: наш предмет — это вот-бытие, как оно *имеет быть*, т.е. бытие вот-бытия — конституция его бытия. Под сокращенной формулировкой "*конституция вот-бытия*" мы всегда будем подразумевать вот-бытие, как оно *имеет быть*.

Вот-бытие, рассмотренное в его повседневности, определяет этот высокосложный феномен тем более собственным образом, чем разнообразнее его жизнь. То, что мы исследуем вот-бытие именно в аспекте его повседневности и повседневного бытия, вовсе не означает, что мы пытаемся вывести из повседневности все прочие бытийные возможности этого сущего: наше рассмотрение бытийных возможностей вот-бытия не является генетическим в смысле выведения одного из другого. Повседневность как раз-таки пребывает повсюду и всегда,

пронизывая каждый момент каждого дня; мы все, хоть и по-разному, можем наблюдать, как вот-бытие имеет быть и как оно есть в повседневности. И с самого начала нетрудно видеть, что "повседневность" представляет собой специфическое понятие *времени*.

Эти предварительные рассмотрения показали, что даже тогда, когда мы не связаны философскими предмнениями и теориями, трактующими о субъекте и сознании, когда мы подходим к этим феноменам более или менее непредвзято, наша задача — увидеть

собственно то, что нужно —
остается достаточно трудной. Дело в
том, что естественное видение, даже
когда оно не отрефлексировано
философски и не определено в
понятиях, направлено не на вот-
бытие как таковое, напротив,
поскольку оно представляет собой
один из способов бытия этого
сущего, оно устремлено *прочь от
себя*. Именно эта своеобразная
жизненная тенденция прочь от себя и
определяет способ познания вот-
бытием самого себя.

Предварительный ориентир в
отношении общего смысла всех
характеристик этого бытия задает

указание на то, что это сущее есть сущее, которое суть мы сами.

Обратившись к истории, мы можем сказать (хотя здесь весьма рискованно даже сравнение), что *декартовское cogito sum*, будучи эксплицированным, направлено на определение именно *cogito* и *cogitare*, не затрагивая *sum*, тогда как в нашем исследовании мы первоначально оставляем без внимания *cogitare* и его определение и сосредоточиваемся на том, чтобы обрести и определить *sum*. Это рискованное сравнение, поскольку оно наводит на мысль, что мы могли бы мыслить вот-бытие

изолированно, *как Декарт* мыслил Я и субъекта. Но ниже мы увидим, что этот исходный пункт *Декарта* является противосмысленным.

§ 19. Фундаментальная конституция вот-бытия как бытие-в-мире. Бытие-в (In-Sein) вот-бытия и бытие-в наличных вещей

Теперь, сохраняя постоянную ориентацию на указанную базовую особенность вот-бытия, попытаемся выявить фундаментальную конституцию этого бытия, вот-бытие должно показать себя как *бытие-в-мире*. Мы должны сделать зримой

эту первичную данность и выявить главные структуры этой бытийной конституции вот-бытия. Тогда станет ясно, что все структуры этого сущего целиком и полностью определяются указанной его базовой особенностью. Фундаментальная конституция вот-бытия, как мы ее сформулировали, является необходимой структурой этого сущего, однако она определяет его бытие далеко не полностью.

Определение вот-бытия как бытия-в-мире есть *единое* и *изначальное* определение. В этой его конституции можно выделить и, по мере надобности,

феноменологически раскрыть три момента: во-первых, бытие-в-мире в специфическом смысле *мира* — "мир" как способ бытия, или, говоря онтологически, *мировость мира*; во-вторых, *сущее*, определенное на основе "*Кто*" этого бытия-в-мире и "*Как*" этого бытия — как оно само есть в своем бытии; в-третьих, *бытие-в как таковое*.

Когда мы анализируем эту фундаментальную конституцию в трех названных аспектах, она — как она сама — всегда присутствует в каждом отдельном рассмотрении *целиком и полностью*. То, что мы выделяем в том или ином аспекте —

это не элементы, которые существуют сами по себе, и из которых затем складывается целое. Выделение отдельных структурных моментов имеет чисто тематическое значение, но именно поэтому оно всегда оказывается не чем иным, как *собственным постижением целостной структуры в ней самой*. Чтобы с самого начала показать, что выделение этих моментов имеет тематический характер, и что рассматривая первый из них — "в-мире" — мы в то же время имеем в виду и остальные, мы предположим развернутому анализу первого из названных феноменов ("в-мире")

ориентирующую характеристику последнего — бытия-в как такового.

Прежде всего мы спросим: что значит *бытие в*? Что в бытии самого вот-бытия обозначается и выявляется этим выражением? Поначалу мы присоединяем бытие-в к "в-мире" и склоняемся к тому, чтобы понять его как "бытие в чем-то". Так называется способ бытия сущего, которое существует "в" каком-то другом сущем, бытийное отношение, состоящее в том, что одно есть "в" другом. Когда мы удостоверяем это "в", точнее, это "нечто-в-чем-то", посредством созерцания, мы говорим: вода "в" стакане, платье "в"

шкафу, скамья "в" аудитории. При этом мы подразумеваем пространственную помещенность одного в другом, бытийное отношение двух протяженных вещей, определенное местом, которое они занимают в пространстве. При этом как одно, так и другое — вода и стакан, в котором она находится, — суть "в" пространстве; оба находятся на своих местах. Оба только находятся "в" пространстве, но не имеют бытия-в.

Обе вещи, которые мы здесь рассматриваем в их отношении по типу "одно в другом", существуют одним и тем же способом —

способом *наличного бытия*.

Подобающим образом расширяя это бытийное отношение, мы можем пойти далее и сказать: скамья в аудитории, аудитория в здании университета, здание в городе Марбурге, что в Гессене, в Германии, в Европе, на Земле, в солнечной системе, в мировом пространстве, в мире — единое бытийное отношение, которое во всех этих переходах остается в принципе неизменным. Это "в" определяет место одного сущего по отношению к другому, а именно так, что оба они суть определенные места, которые сами находятся в пространстве. Это

бытие-"в" относится к внешнему виду. Вещи, о которых мы говорим как о существующих одна в другой, существуют одним и тем же способом наличного бытия — как наличные вещи, которые имеют место в мире и потому могут быть обнаружены.

Однако "бытие-в" как бытийная структура вот-бытия — сущего, которое всегда есмь я, — это не то же, что описанное бытие-одного-в-другом, "бытие-в-чем-то" в смысле пространственного местонахождения сущего, существующего способом наличности. Это не то же, что наличное бытие телесной вещи

"человек" в некоем пространственном помещении (аудитория, здание), которое называется "мир". Подобное понимание этой структуры с самого начала исключено, коль скоро мы помним о фундаментальной особенности самого вот-бытия: это сущее следует рассматривать не в аспекте его внешнего вида, не таким, каким оно выглядит со стороны, — но только в его способе быть.

"Бытие-в" столь же мало означает пространственное отношение типа "одно-в-другом", как и предлог "в", взятый в его изначальном смысле.

Предлог "in" происходит от "innan", что означает "обитать" (wohnen), "habitare", а "ann" означает: "я привык" (ich bin gewohnt), "я освоился с чем-то", "ухаживаю и присматриваю за чем-то" (pflege etwas) — латинское *colo* в смысле *habito* и *diligo*. Мы тоже берем "wohnen" в смысле "привычным образом ухаживать за чем-то", т.е. в смысле бытия-при (Sein-bei) [\[3\]](#) [3].

Это самое сущее, которое мы охарактеризовали как бытие-в, выше было определено как сущее, которое есмь (*bin*) я, а слово "*bin*" связано с "*bei*": "ich bin" означает то же, что "я обитаю в, пребываю при (*bei*) мире

как освоенном". Бытие как бытие-в и "я есмь" означают "обитать при...", а "в" первоначально означает не что-либо пространственное, но *освоенность*. Почему и каким образом с этим изначальным смыслом связан также подлинный смысл места, который, однако, все еще существенно отличается от вышеназванного пространственного отношения "одно-в-другом", — это мы увидим ниже. Сейчас же следует сказать, что смысл места, присущий также и бытию-в как таковому, — поскольку я, бытийствуя в мире, всегда есмь где-то, — не имеет ничего общего с пространственной

помещенностью одного в другом; то обстоятельство, что я нахожусь здесь, в этом месте, характеризует мое бытие как бытие-в-мире, а значит, оно сущностно отлично от наличного бытия стула в этом помещении.

Бытие-в, первичный смысл которого теперь ни в коем случае не следует понимать как место и пространство, представляет собой бытие-при, и как таковое, оно определено ситуативно, оно всегда мое и всегда вот это.

Такого рода возможные способы бытия-в, имеющие место в повседневности, суть: что-то обрабатывать, что-то изготавливать, что-то возделывать и взращивать,

чем-то пользоваться, употреблять
что-то для чего-то, что-то хранить и
оберегать, от чего-то отказываться,
оставлять что-то на произвол судьбы,
что-то опрашивать, обсуждать, чего-
то добиваться, о чем-то узнавать,
что-то рассматривать и определять.
Эти способы бытия-в имеют
характер, который нам еще
предстоит прояснить — характер
озабоченности в том смысле, что
нечто является или становится
предметом моей заботы. Даже когда
что-то меня не заботит, когда я
оставляю что-то без внимания,
отдыхаю или отстраняюсь от чего-то,
— даже эти случаи принципиальным

образом суть модификации этого же самого способа бытия. Даже когда я ничего не делаю, а просто дремлю на солнышке, я таким образом пребываю в мире, и мое бытие сохраняет этот специфический характер озабоченного бытия-в-мире; это относится ко всякому пребыванию при..., ко всякой вовлеченности во что-то.

Задав верное значение бытия-в, мы еще не обеспечили себе видение соответствующего феномена. Однако мы не только прояснили значение слова, но и получили важный отрицательный результат: мы установили, что определенное

направление взгляда не позволяет увидеть этот феномен. Но этот запрет восполняется тем, что мы уже знаем о базовой особенности вот-бытия: для удостоверения всех бытийных определений, о которых заходит речь, мы должны обратиться к сущему, которое всегда суть мы сами, и рассмотреть его постольку, поскольку мы суть оно, и так, как мы суть оно. Вот-бытие, поскольку оно вообще существует, существует способом бытия-в. Это значит, что определенное так бытие-в не является "свойством" сущего, называемого вот-бытием, свойством, которым оно обладает или не

обладает, привходящим, приобретенным свойством, без которого вот-бытие могло бы *существовать* ничуть не хуже, чем с ним, — так что изначальное бытие вот-бытия можно было бы постичь иначе, не принимая во внимание бытие-в. Напротив, бытие-в — это *та самая* бытийная конституция вот-бытия, в которой коренится всякий способ его бытия. Бытие-в — это не просто некое вложение в сущее, которое и без того было бы вот-бытием, как если бы мир, в котором вот-бытие как таковое пребывает уже всегда, присоединялся к нему каким-то вторичным образом, или наоборот,

вот-бытие присоединялось бы к миру, чтобы затем вступить в то или иное "отношение" к нему. Такого рода отношение к миру вообще возможно лишь постольку, поскольку вот-бытие, на основе своего бытия-при..., уже представляет собой бытие-в-мире.

Мы в самом начале должны вполне прояснить этот своеобразный феномен бытия-в, специфическим образом определяющий вот-бытие в самом его бытии, и должны всегда иметь его в виду в качестве априори какого бы то ни было отношения к миру. Я попытаюсь показать это окольным путем, а именно, я покажу,

что эта структура бытия-в определенным образом усматривалась вообще всегда, когда речь шла о вот-бытии. Да и невозможно представить себе, чтобы столь фундаментальный феномен вот-бытия совершенно никем не был замечен. Другой вопрос — был ли он испытан и постигнут так, чтобы при этом обнаружилась его собственная структура, а тем самым стало бы возможно определить бытие так структурированного сущего в соответствии с его феноменальной данностью?

§ 20. Познание как

производный модус бытия-в вот-бытия

С древних времен отношение вот-бытия к миру первоначально определяли исходя из способа бытия, называемого *познанием*, или, как принято говорить, первичное "отношение субъекта к объекту" было понято как "познавательное отношение", в которое затем было встроено и так называемое "практическое отношение" (впрочем, последняя формулировка отнюдь не равнозначна первой). Но даже если бы задача состояла в том, чтобы постичь этот способ бытия — познающее бытие в мире — в

качестве первичного, что на самом деле не так, то и тогда было бы необходимо прежде всего подлинно увидеть его как феномен.

С обыденной точки зрения это бытийное отношение субъекта и объекта представляется таким: сущее, которое познается — это в широчайшем смысле пред-данное сущее, называемое природой; а вот-бытие, именно потому, что оно есть бытие-в-мире, всегда и изначально обнаруживает это сущее, каким-либо образом обходится с ним и заботится о нем. В этом познаваемом сущем увидеть само познание невозможно. Стало быть, познание, если таковое

вообще имеет место, должно пребывать где-то еще. Но и в познающем сущем — в вещи, называемой человеком, — познание не является чем-то наличным, и потому не может быть воспринято и зафиксировано подобно цвету или протяженности этой вещи. Однако познание должно быть именно в этой вещи — если не "на поверхности", то "внутри": познание существует "внутри", "в" этой субъект-вещи, *in mente*.

Чем более определенно философы утверждают, что познание изначально и по существу пребывает "внутри", тем более

беспредпосылочным кажется им их подход к сущности познания и бытийного отношения субъекта к объекту. Ибо тогда вопрос ставится так: каким образом познание, по своему бытию заключенное внутри, в субъекте, выходит из своей "внутренней сферы" "вовне", в "иную сферу" — в мир?

В такой постановке вопроса о познании с самого начала явно или неявно принимается представление о бытийном отношении двух наличных вещей. Поскольку ставится вопрос о том, как возможно это бытийное отношение двух наличных вещей — субъекта и объекта, — дело сводится

к определению этого отношения как отношения между внутренним и внешним. Такая постановка вопроса как будто отвечает фактам познания, но на самом деле бытийный смысл познания, этого отношения между субъектом и объектом, остается при этом совершенно неопределенным, и бытийный смысл субъекта при этом не проясняется и не отграничивается от бытийного смысла объекта.

Правда, все подчеркивают, что это "внутри", эта "внутренняя сфера" субъекта, конечно же, не является чем-то собственно пространственным, чем-то вроде "вместилища", — но что же

понимается под этим положительно, что вообще представляет собой это имманентное, в котором инкапсулировано познание, как следует понимать бытие субъекта, поскольку оно, как имманентное, изначально пребывает целиком и полностью при себе самом, — все это остается неясно. При любом определении этого "внутри", при любом понимании этой внутренней сферы, постановка вопроса о том, каким образом познание выходит из нее "вовне", к чему-либо иному, выдает заблуждение, на котором основано данное исследование феномена познания. Вообще при

такой постановке вопроса, даже если он помещается в рамки теоретико-познавательной проблематики, философы, приписывая вот-бытию познание в качестве способа бытия, остаются слепыми относительно того, что сами же о нем высказывают. Это означает не более и не менее, как: *познание мира есть способ бытия вот-бытия, а именно способ, оптически фундированный в бытии-в-мире как фундаментальной конституции этого сущего.*

Когда мы, описывая феноменальные данные, говорим: *познание есть бытийный модус бытия-в*, — тот, кто ориентируется

на традиционный проблемный горизонт теории познания, вероятно, возразит, что такая трактовка познания как раз-таки элиминирует проблему познания. Но где, если не в самих вещах, следует искать ответ на вопрос: *существует ли* эта проблема, и если да, то *каков ее смысл?* Спрашивая о способе бытия самого познания, мы с самого начала должны иметь в виду, что всякое познание изначально осуществляется на основе того способа бытия вот-бытия, который мы определили как бытие-в, т.е. всегда-уже-бытие-при-некотором-мире. Стало быть, познание — это не действие,

производимое некоторым сущим, которое еще не "имеет" никакого мира и свободно от какого бы то ни было отношения к своему миру: познание — это всегда определенный способ бытия вот-бытия, фундированный в его уже-бытии-при мире.

Основной недостаток теории познания состоит именно в том, что она не усматривает то, что в ней подразумевается под познанием, в его изначальном феноменальном содержании — в качестве способа бытия вот-бытия, способа бытия его бытия-в,— тогда как лишь на почве этого фундаментального усмотрения

вырастают все соответствующие вопросы.

Утверждение о том, что все проблемы познания исчезают, если мы с самого начала признаем, что вот-бытие существует при своем мире, — это даже не утверждение, но лишь выражение того факта, который увидит всякий, кто смотрит на вещи непредвзято. И потом, кто сказал, что проблема познания должна существовать? Может быть, задача предметного исследования в философии как раз в том и состоит, чтобы раз и навсегда лишить бесчисленные проблемы их псевдосуществования, ограничить их, чтобы

дать место исследованию,
пролагающему путь к самим вещам.
Но верная интерпретация познания
как одного из способов бытия-в не
только не отрицает соответствующую
проблематику, но как раз-таки
впервые делает ее возможной,
особенно если мы, понимая
познание сообразно его бытийному
смыслу — в качестве способа бытия-
в, бытия-в-мире, — все же не станем
приписывать ему статус *основного
способа бытия-в-мире*. Тогда встает
вопрос действительно доступный
для исследования: каким образом
вот-бытие, которое всякий раз
существует каким-либо

определенным, но первоначально не познавательным и не только познавательным способом, *размыкает* свой мир, в котором оно уже пребывает? Соответственно: какие способы сокрытия сущностным образом даны вместе с этим в качестве всякий раз присущих вот-бытию способов быть в мире? Каков *охват* *возможного раскрытия*, соответствующий тому или иному способу бытия вот-бытия в его мире? Каковы априорные условия бытия самого вот-бытия (бытия-в), каково обусловленное ими изначальное и переступающее любые пределы (alles übersteigende) трансцендентально-

ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ, т.е. *онтолого-экзистенциальное понимание бытия вот-бытием*

(*dasein* *ontologisch* *existenziale* *Seinsverständnis*) вообще, и каковы возможности его бытия к миру? Что всякий раз означает *истина* применительно к познанию разнообразнейших вещей? Каков смысл истины в той или иной ее разновидности и на той или иной ступени, чем обусловлена ее правомочность и каков характер ее обязательности? Каковы присущие ей возможности подтверждения и понятийной фиксации? Основная проблема состоит в том, чтобы

увидеть и онтологически соразмерно
определить именно эту
фундаментальную структуру в ее
подлинном априори. Мы не
уничтожаем проблему познания
насильственно, но впервые подводим
под нее возможное основание, что и
делает ее проблемой. Проблему и
псевдо-проблематику следует
привести к ясности.

Мы должны с самого начала
верно понимать эти феномены и
исследовать их в их подлинном
смысле, коль скоро мы уяснили себе,
что познание по своему смыслу
всегда представляет собой способ
бытия-в, но не то, посредством чего

вот-бытие, как познающее, но еще не пребывающее в мире, вступает в определенное отношение к последнему. Да и как следовало бы понимать это первоначально безмирное бытие субъекта? К примеру, вопрос "как возможно противостояние двух сущих вещей — субъекта и объекта?" в принципе не может стать настоящей проблемой. Понимать познание как схватывание имеет смысл только на основе понятия *уже бытия -при*. Уже-бытие-при, в котором познание только и может "жить", не "возникает" как непосредственный "результат" процесса познания, но

вот-бытие как таковое — познает оно или нет - всегда уже представляет собой бытие-при некотором мире. Превосходство, которым издревле и всегда наделяется познавательная деятельность, связано с тем своеобразным обстоятельством, что бытие мира, в котором существует вот-бытие, первоначально определяют исходя именно из того, как оно показывает себя в познающей деятельности, т.е. способ бытия мира характеризуют на основе его специфической объективности для миропознания. С этой точки зрения, существует внутренняя

взаимосвязь между тем, как определяется бытие мира, в котором существует вот-бытие, и базовой характеристикой самого вот-бытия в аспекте его первичного отношения к миру, понятого как познание.

При ближайшем рассмотрении познание обнаруживает *ступенчатую структуру*, которую я здесь смогу наметить лишь совсем кратко, — определенную взаимосвязь, в которой оно *вызревает (sich zeitigt)* как способ существования вот-бытия. Первая ступень этого вызревания представляет собой *самонаправленность на нечто*,

специфическое действие, состоящее в том, что я беру направление на что-то, что возможно, однако, лишь на основе бытия-в-мире. Вторая ступень — это *пребывание при* том сущем, на которое вот-бытие уже направлено. Это пребывание-при сущем, на которое вот-бытие направлено, само фундировано в самонаправленности-на, т.е. самонаправленность на некоторый предмет *выдерживается*, и в ней осуществляется пребывание-при... Дело обстоит не так, что на ступени пребывания при некотором сущем самонаправленность-на устраняется: напротив, она выдерживается и

предшествует всем прочим действиям и определяет их. Мы подразумеваем здесь под самонаправленностью-на *точку зрения* (Hinblicknahme), постижение-как..., присущее взгляду "откуда-то".

На основе второй ступени — пребывания при каком-либо предданном сущем — осуществляется собственно *вняtie, разъяснение, истолкование* в определенном смысле. Само это вняtie оформляется в четвертую ступень — *обладание воспринятым* в смысле его *сохранения*. Тогда процесс познания в целом можно было бы описать следующим образом: *познающая*

самонаправленность-на как
пребывание-при и вняtie имеют
тенденцию к *воспринятому*, и эта
тенденция такова, что последнее
сохраняется, так что познание в
обладании *воспринятым*, т.е. в
знании, обладает *познанным*,
сохраняет его в качестве своего
достояния, причем даже тогда, когда
не обращено к нему актуально. Это
можно понять лишь на основе
первичной характеристики вот-
бытия как "имеющего быть", и это
останется непонятным, если
трактовать субъекта как нечто
психическое, обладающее
устойчивыми представлениями,

относительно которых следует
выяснить, как они друг с другом
согласуются.

Само это сохраняющее
удержание познанного есть не что
иное, как новый способ бытия-в —
бытийного отношения к познанному
сущему, что составляет пятую
ступень познания. Познание
модифицирует здесь бытие-в,
охарактеризованное в первом пункте.

Во всей последовательности
познания, от первичной
самонаправленности-на до
удержания познанного, проявляется
не что иное, как *формирование
нового бытийного отношения вот*

бытия к тому, что познается, — бытийная -возможность, которая, как было указано выше, осуществляется, в частности, в науке и научном исследовании. В конечном счете речь идет о *формах вызревания*, при этом первая из них предшествует всем остальным и сохраняется в них, что возможно лишь потому, что она сама есть бытие-в.

В самонаправленности-на и постижении вот-бытие не покидает впервые себя самое, не выходит из своей внутренней сферы, где оно заключено, вовне: по своему смыслу, оно "*находится вовне*", в мире, уже всегда, что нужно понимать в смысле

бытия-в и пребывания при всегда уже так или иначе открытом мире.

Пребывание при познаваемой вещи — это не то же, что пребывание вне внутренней сферы, как если бы вот-бытие выскакивало из своей сферы и обреталось уже не в ней, но только рядом с предметом. Напротив, даже в таком "бытии-вовне", при предмете, вот-бытие в указанном смысле остается "внутри", т.е. оно само, как бытие-в-мире, есть то, что познает сущее. И вняtie познанного — это не возвращение сознания с захваченной где-то добычей обратно в "жилище", в имманентное, ибо и в самом внятии, в обладании,

сохранении и удержании
воспринятого познающее вот-бытие
остается "вовне". И точно так же, в
знании о какой-либо бытийной
связи, имеющей место в мире, даже в
простой мысли, в простом
представлении о ней, когда она не
дана в оригинальном опыте, я
нахожусь при сущем, вовне, в мире, и
ни в коем случае не у себя, не внутри.
Когда я просто представляю себе
фрайбургский кафедральный собор,
это не значит, что он наличествует
только в представлении, чисто
имманентно: это чистое
представление — в подлинном и
лучшем смысле — находится именно

при самом этом сущем. Даже забвение чего-то, в котором, казалось бы, бытийное отношение к познанному совершенно исчезает, есть не что иное, как *определенная модификация бытия при*, возможная лишь на его основе. Также и всякий обман и всякое заблуждение, в которых бытийное отношение к сущему не обретается, но каким-либо образом имитируется, суть не более, чем способы бытия-при.

*Первоначальная экспликация
вот-бытия*

Таким образом, познание в целом строится (на основе бытия-в)

не так, как если бы субъект, постигая что-либо, устанавливал, производил свое бытийное отношение к миру, но так, что *постижение укоренено в предшествующем позволении видеть что-либо*. Такое позволение видеть возможно лишь потому, что вот-бытие позволяет чему-то попадаться навстречу, а это возможно лишь на основе первоначального бытия-при. Лишь сущее, в своем бытии способное позволить другому сущему (миру) предстать перед ним, пребывает в возможности постигать, познавать нечто. Познание есть не что иное, как один из способов бытия-в-мире, и это *отнюдь не*

первичный, но фундированный способ, возможный всегда только на основе непознавательной деятельности.

То, что мы представили и охарактеризовали здесь как бытие-в-вот-бытия, составляет онтологический базис того, что было известно *Августину*, а затем прежде всего *Паскалю*. То, что собственно познает, они называли не познанием, но *любовью и ненавистью*. Всякое познание представляет собой лишь усвоение и способ исполнения того, что уже открыто посредством других, первичных форм деятельности. Скорее, познание

обладает только возможностью сокрытия того, что изначально открыто в непознавательной деятельности.

То, что *Августин* в отдельных контекстах определяет как любовь и ненависть в смысле собственно познавательного способа бытия вот-бытия, мы должны будем в дальнейшем постигнуть в качестве изначального феномена вот-бытия, конечно, не ограничиваясь только названными формами деятельности. Напротив, исходя из более детального постижения способов бытия вот-бытия, в рамках которых вообще возможно познание, мы

сумеем понять, что познание как таковое останется непостижимым, если предварительно не увидеть ту специфическую бытийную взаимосвязь, в которой познание вообще возможно. Если это по-настоящему понять, становится ясно, сколь гротескны все попытки объяснить познание из него самого, на путях гносеологии, и насколько противосмысленно, когда сущее, которое, будучи вот-бытием, имеет бытийную конституцию бытия-в-мире, полагают вне связи с миром, тем самым лишая его фундаментальной конституции, и когда денатурированное таким

образом вот-бытие полагают в качестве субъекта; ибо это значит, что это сущее в его бытии понимается совершенно превратно, что его берут за отправной пункт проблемы, чтобы объяснить, как возможно бытийное отношение этого фантастического сущего к другому сущему, называемому миром.

Впрочем, для того, чтобы на этой почве, которая на самом деле уже и не почва, объяснить познание, т.е. чтобы придать смысл очевидной бессмыслице, во всяком случае требуются и теории, и метафизические гипотезы.

Бытие-в вот-бытия останется загадкой для всех, кто пытается объяснить его в качестве сущего, каковым оно а priori не является. Всякое объяснение возвращает объясняемое в связи его бытия. При этом всегда следует руководствоваться начальным вопросом: насколько подлинным является опыт, в котором предварительно дано объясняемое сущее в его бытии, и достаточно ли оно в его бытии определено? Однако бытие-в вот-бытия не следует объяснять, его следует прежде всего видеть в качестве собственного способа быть и принимать в качестве

такового: ключом к этому феномену должна быть онтология. Отнюдь не насилие, ровно наоборот! Хотя выдвинуть это требование, конечно, легче, чем выполнить, тем более — выполнить в действительно раскрывающем анализе.

Прежде чем перейти к этому анализу, проясним феномен с помощью аналогии, которая не так уж далека от сути дела, поскольку речь пойдет о сущем, которому мы (говоря формально) тоже должны приписать способ бытия вот-бытия, — о "жизни".

Мы сравниваем субъекта и его внутреннюю сферу с улиткой в ее

раковине. Я подчеркиваю, что я вовсе не приписываю теориям, трактующим об имманентности сознания и субъекта, понимание сознания именно в этом "улиточном" смысле, — однако поскольку смысл внутреннего и имманентного остается неопределенным, поскольку невозможно понять, что значит это "в" и каково бытийное отношение этого субъектного "в" к миру, постольку наша аналогия в негативном аспекте вполне уместна.

Нам могут возразить: улитка иногда выползает из своей раковины, при этом удерживая ее при себе, она тянется к чему-то — к пище, к

каким-то вещам, которые находит на земле. Но разве она вступает в бытийное отношение к миру только в этот момент? Ничего подобного! То, что она выползает из раковины, — это лишь пространственная модификация ее уже-бытия-в-мире. Даже когда она находится в раковине, ее бытие — это бытие-вовне, коль скоро мы верно понимаем смысл этого слова. Она находится в своем доме не так же, как вода — в стакане, ибо для нее "внутреннее" ее дома представляет собой мир, на который она наталкивается, который осязает, о который греется и т.п. Ничего такого нельзя сказать о

бытийном отношении воды в стакане; в противном случае нам пришлось бы признать, что вода тоже существует способом вот-бытия, т.е. так, что имеет некоторый мир. Однако неверно думать, будто улитка первоначально находится только дома, пока еще не в мире — так называемом противостоящем мире, — и вступает в бытие-напротив-мира лишь тогда, когда выползает из раковины. Она выползает наружу лишь постольку, поскольку по своему бытию она уже существует в некотором мире. Она не обретает свой мир впервые посредством осязания, но осязает, потому что ее

бытие означает не что иное, как бытие в некотором мире.

То же относится и к субъекту, которому приписывается познание. Полагая субъекта как сущее, обладающее этой бытийной возможностью, его тем самым понимают в качестве сущего, которое существует способом бытия в некотором мире, другое дело, что это полагание производят вслепую, не понимая первоначального и основополагающего смысла познания.

Мы сориентировали здесь вопрос о бытии-в на определенное познавательное отношение, потому

что в философских определениях
отношения Я (субъекта) к миру этот
способ бытия вот-бытия
традиционно наделялся известным
преимуществом, хотя так и не был
постигнут изначально, — скорее, в
силу своей бытийной
неопределенности, стал средоточием
всевозможных нелепиц. Так
называемые теоретико-
познавательные позиции — *идеализм*
и *реализм*, — их правила игры и
средства, которыми они пользуются.
— все это основано только на
непроясненности феномена бытия-в,
о котором теоретизируют без того,
чтобы предварительно его выявить.

Как идеализм, так и реализм предполагает, что бытийное отношение между субъектом и объектом каким-либо образом *возникает*. В идеализме (в самых разных его формах, будь то логический или психологический идеализм) считается, что именно субъект *творит* бытийное отношение к объекту; реализм утверждает ту же нелепость, но наоборот: объект посредством каузальных связей *обуславливает* бытийные отношения к субъекту. Этим в сущности однотипным позициям противостоит третья, в которой бытийное отношение между

субъектом и объектом является
первичной предпосылкой, например,
такова позиция *Авенариуса*: между
субъектом и объектом существует так
называемая "принципиальная
координация", они с самого начала
должны рассматриваться в их
бытийном отношении [\[4\]](#) [4]. Однако
это бытийное отношение остается
неопределенным в его способе
бытия, и равным образом — способ
бытия субъекта и объекта. Тот, кто
желает остаться по сю сторону
идеализма и реализма, поскольку не
рассматривает это отношение в
качестве когда-либо впервые
возникающего, — но тем не менее

оказывается по ту сторону, поскольку все-таки стремится лишить идеализм и реализм их привилегий, которых у них вообще-то нет, — тот всегда занимает позицию, по своему смыслу ориентированную на эту теорию. То, что мы здесь сказали о познании как одном из способов бытия-в, и что мы обозначили в качестве задачи для феноменологии познания, не находится ни по сю, ни по ту сторону идеализма и реализма, и уж тем более не принадлежит ни одной из этих позиций: наше исследование *ни в малейшей мере не ориентируется на эти позиции и*

соответствующие им формы постановки проблем.

Дальнейшие рассмотрения призваны не только яснее показать смысл познания, но — и прежде всего — показать, что бытийную основу познания составляют изначальные структуры вот-бытия, что, например, познание может быть истинным — иметь специфический предикат *истинности* — лишь потому, что истина представляет собой не столько свойство познания, сколько *бытийную особенность самого вот-бытия*. Для предварительной характеристики

феномена бытия-в сказанного достаточно.

§ 21. Мировость мира

Теперь мы переходим к выявлению первой из указанных структур, которую мы назвали "миром". Мы спрашиваем: что подразумевается под "*миром*" (*мировость* и ожидающее присутствие — актуальность (Gegenwärtigkeit) — ожидательность (Gewärtigkeit))? Каково феноменальное содержание этих выражений?

а) МИРОВОСТЬ МИРА КАК

ТО, В ЧЕМ СУЩЕЕ ВСТРЕЧАЕТСЯ ВОТ-БЫТИЮ

Формально из сказанного о бытии вот-бытия как бытии-в, а именно из того, что бытие-в не означает чего-то вроде пространственной помещенности одного в другом, можно сделать следующий вывод: *мир — это То-в-чем, присущее бытию вот-бытия.* Соответственно "*То-в-чем*" означает не пространственное вместилище; во всяком случае, бытие в качестве такого вместилища не может быть первичной характеристикой мира, тем более, что мы определяем мир как То-в-чем бытия-в. Однако

пространственность, или, точнее, местность, играет в бытии мира совершенно особую, конститутивную роль. В оптическом смысле "мир" есть сущее, которым существующее в нем вот-бытие, очевидно, не является: это сущее, *при* котором вот-бытие имеет свое бытие, сущее, к которому оно существует. Как уже было указано, это *бытие к*, это бытие к миру, носит характер *озабоченности*. Этой озабоченности миром — бытию в нем, имеющему различные формы и возможности, мы дадим более точное определение: *обхождение с миром*. В этом обхождении с миром всякий раз

обнаруживает себя бытие в-мире,
каковым является вот-бытие.

Определяя мир как То-в-чем, мы рассматриваем его коррелятивно обхождению как способу бытия-в, как То-с-чем озабоченного обхождения. В таком обхождении с миром вот-бытие всегда обнаруживает свой мир как уже существующий, и это обнаружение не является теоретическим постижением. *Уже-бытие-при — это забота в озабоченности.* Как озабоченное обхождение с миром, вот-бытие позволяет своему миру *предстать перед собой.* Озабоченность как базовый способ

вот-бытия позволяет миру
представать перед собой и тем
самым *размыкает* его. Всякое
познание, поскольку оно, как способ
бытия озабоченности, строится на ее
основе, лишь истолковывает
разомкнутый мир. Правда, здесь
обнаруживается своеобразная
взаимосвязь. А именно: чем более
дело приближается к тому, что мы
будем называть *размищением* мира,
данного в первоначальном опыте, т.е.
чем более мир первоначального
опыта превращается в голую природу,
чем более в нем раскрывается его
чисто-природное бытие, например, в
смысле физической предметности,

чем больше открытий делается в этом направлении, — тем больше возможностей размыкания и открытия обретает само познание как таковое. В математике познание как таковое празднует триумф, здесь оно действительно становится тем, что открывает сущее, — хотя при правильном взгляде на вещи становится ясно, что и здесь открытие не является таковым в радикальном и окончательном смысле.

То, что позволяет миру предстать перед собой, — это озабоченное бытие-в-мире как таковое. Впрочем, мы чересчур еще

обременены всевозможными теориями и мнениями, а также известным естественным воззрением, которое тоже имеет свои права, чтобы увидеть, что не только мир, но и само вот-бытие *открывается* именно в нетеоретической деятельности. Мир открывает *забота* как бытийная конституция вот-бытия.

Спрашивая о феноменальной структуре мира, мы спрашиваем о способе, о *Как* того бытия, в котором сущее, называемое миром, как *встречающееся, показывает себя из себя самого*, — о бытии сущего, которому озабоченность позволяет

попадаться навстречу. Структура того, как это сущее — мир — попадаетеся навстречу, — это не конгломерат различных способов толкования, в которое субъект облачает свой объект, или форм, налагаемых на материю мира, но структура бытия самого мира, поскольку он способен показывать себя в повседневном бытии вот-бытия, то направление, в котором мир открыт и может открыться. Этот бытийный характер сущего по имени "мир", который нам теперь предстоит выявить, мы терминологически схватываем как *мировость*, чтобы тем избежать

неясности: чтобы понять
"мировость" не как бытийный
характер сущего, но как *бытийный*
характер вот-бытия, который лишь
в силу этого оказывается в то же
время и бытийным характером
сущего!

Определить мировость мира —
значит выявить структуру того, как
само сущее попадает навстречу
вот-бытию, которое —
соответственно своей базовой
конституции, как бытие-в —
существует в этом сущем; выявить
структуру бытия этого сущего.
Феноменологическая интерпретация
мировости мира — это не то же, что

повествовательное описание того, как выглядят вещи мира — реально наличные горы, реки, дома, лестницы, столы и пр., — и как все это устроено. Мы не постигли бы смысл мира, даже если сумели бы перебрать всю целокупность существующих в мире вещей. Всякий раз, характеризуя внешний вид той или иной вещи мира, того или иного соотношения нескольких таких вещей, мы уже заранее подразумеваем под этим "вещь мира". Вопрос, однако, состоит не в том, что может иметь место в мире, а в том, каково бытие сущего такого рода. Речь идет о том, что *позволение*

попадаться навстречу, как бытийная возможность бытия-в, всегда осуществляется в чем-то, и задача состоит в трансцендентальном выявлении мировости на основе бытия вот-бытия как бытия-в; не повествование о мировых явлениях, но интерпретация мировости позволяет охарактеризовать всякое явление как явление мира.

Я намеренно столь настойчиво подчеркиваю собственный смысл постановки вопроса: вопрос о бытийной структуре мира — о мировости мира — отнюдь не так самоочевиден, как кажется. Т.е. вовсе

не очевидно, что тот, кто попытается изначально постичь бытие мира, тотчас обретет верную отправную точку. Напротив, мы увидим, что до сих пор философское исследование бытия мира целиком и полностью направлялось вполне определенными предпосылками, касающимися как возможности изначального постижения мира, так и предполагаемого смысла его бытия. Мы попытаемся отвлечься от всех превратных предпосылок и прояснить мировость мира так, как она показывает себя в повседневном обхождении вот-бытия со своим миром, чтобы на этой основе понять,

каким образом этот перво-данный мир — в силу определенных мотивов, отчасти содержащихся в нем самом, и в определенных направлениях, присущих ему самому, — может быть открыт, соответственно, истолкован, в качестве *природы*, каковое открытие имеет место главным образом в естественных науках.

в) МИРОВОСТЬ

**ОКРУЖАЮЩЕГО МИРА:
ОКРУЖАЮЩЕЕ,
ПЕРВИЧНЫЙ
ПРОСТРАНСТВЕННЫЙ**

ХАРАКТЕР "ВОКРУГ" КАК КОНСТИТУТИВНАЯ ЧЕРТА МИРОВОСТИ

В дальнейшем мир будет интересоваться нас в качестве *окружающего мира* в аспекте его мировости, т.е. структуры, характеризующей всякую вещь как *вещь окружающего мира*. Мировость мира, т.е. специфическое бытие сущего по имени "мир", представляет собой специфическое понятие бытия. В противоположность традиционному вопросу о реальности внешнего мира, мы должны постоянно иметь в виду, что

наш вопрос — это вопрос о мировости мира, поскольку он есть "вот" в *ближайшей повседневной озабоченности*. Мы спрашиваем о мире, как он обнаруживается в обхождении с ним, т.е. об окружающем мире, точнее, о *мировости окружающего мира*. Для того, чтобы отдельно поставить вопрос о характеристике мировости, чтобы указать в ней *окружающее*, мы предоставляем *месту* и *пространству* их подлинный смысл в рамках строения мировости мира. Тем самым даны моменты, определяющие членение анализа мировости окружающего мира: во-

первых, мировость окружающего мира вообще; во-вторых, окружающее мира как конститутивная черта мировости.

Мировость окружающего мира, бытие сущего, с которым заботящееся, озабоченное вот-бытие обходится прежде всего, тоже нельзя понимать в первично пространственном смысле. Первично, да и вообще, "вокруг" и "кругом" нельзя трактовать пространственно, если пространственность определяется в смысле системы измерений метрического пространства, в смысле пространства геометрии. Но

с другой стороны, тот факт, что, определяя бытие-в, характеризуя мир, а еще более при характеристике окружающего мира мы вынуждены постоянно отклонять пространственные трактовки, — эта постоянная необходимость исключать некий определенный смысл пространственности, — указывает на то, что нечто такое, как пространственность, все же играет какую-то роль во всех этих феноменах. Так оно и есть. Именно поэтому главное — в самом начале *не* пройти мимо вопроса о структуре *этой* пространственности, т.е. не принять за отправную точку ту

специфически геометрическую пространственность, которая только еще должна быть открыта на основе первичного изначального пространства мира и извлечена из него. Поскольку задача состоит в том, чтобы понять первичный смысл мира, мы первоначально должны отвлечься от определенной идеи пространства в смысле пространства метрического. Напротив, мы будем учиться понимать именно смысл метрического пространства и те модификации, которые мотивируют эту метрику на основе более изначальной пространственности. Однако перво-наперво следует

понять смысл мировости. Поэтому в плане нашего рассмотрения структуры мировости мира значатся оба пункта: во-первых, мировость окружающего мира вообще, *для-чего* встречающегося сущего, *обстоятельство*, и во-вторых, окружающее, первичный пространственный характер "вокруг" как одной из конститутивных черт мировости.

Уже само это деление задает первичное направление анализа: даже если мы анализируем пространство и пространственность, мы уже заранее должны понимать смысл мировости. Поэтому наш план

включает в себя также и *принципиальную критику* традиционного способа эксплицировать реальность мира, т.е. его мировость, — насколько вообще такого рода экспликация предпринималась и проводилась в качестве явно поставленной задачи.

§ 22. Традиционное упущение вопроса о мировости мира на примере **Декарта**

Теперь мы пойдем тем же самым путем, который уже прошли раньше: мы попытаемся сначала ограничить феноменальный горизонт негативно, от противного, т.е. попытаемся

исключить то направление взгляда, которое не позволяет увидеть сам феномен. Это особенно важно для нашего анализа мира в его мировости, потому что вопрос о структуре бытия мира всегда ставился как вопрос о структуре бытия *природы*, — не только в естествознании Нового времени, вплоть до сегодняшнего дня, но, в определенном смысле, уже у греков, — так что весь набор понятий, которыми мы располагаем для первичной характеристики бытия мира, проистекает из этого рассмотрения *мира как природы*. Поэтому в случае *изначального*

анализа мира, первое основание которого составляет *не* природа, мы испытываем большие трудности с понятиями, и еще большие с выражениями.

Крайнюю противоположность позиции, определяющей бытие сущего в качестве мира, представляет — как по методу, так и по результату — философия *Декарта*. Его анализ и определение бытия мира занимают в развитии этого вопроса особое место, поскольку, с одной стороны, он перенимает определения бытия мира из средневековой, и тем самым из греческой философии, но с другой стороны, его радикальный подход к

вопросу о бытии мира
предопределил все проблемы,
которые впоследствии обнаружились
в *кантовской* "Критике чистого
разума" и не только в ней.

Когда *Декарт* спрашивает
вообще о бытии сущего, он всегда
спрашивает о *субстанции* в
традиционном смысле. Говоря о
субстанции, он, как правило, говорит
в строгом смысле о
субстанциальности, которая
представляет собой определенный
способ бытия, точнее, особый,
наиболее изначальный способ, каким
только может существовать сущее.
Так вот, субстанции — это сущее,

существующие вещи в самом широком смысле, поскольку они существуют способом субстанциальности. Здесь *Декарт* следует, и не только в смысле терминов и понятий, но и по существу, схоластической, а значит, в своей основе греческой постановке вопроса о сущем. Термин "субстанция" означает как само сущее, существующее субстанциально, так и субстанциальность соответственно нашему различению: мир как вещи, которые существуют в мире, — и мировость как способ бытия мира; но здесь следует подчеркнуть, что

смысл мировости коренным образом отличается от структуры субстанциальности. *Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum* [\[5\]](#) [5]. Под субстанцией мы можем понимать только то, что "*существует*", не нуждаясь для этого ни в каком ином сущем. Субстанциальность означает *наличность*, которая, как таковая, не нуждается в другом сущем. В строгом смысле реальность некоторой *res*, субстанциальность некоторой субстанции, бытие какого-либо сущего означают *наличность* как *независимость от чего-то*

производящего, или, соответственно, от сущего, которое поддерживает произведенное, является его носителем. ...*substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus* [\[6\]](#) [6].

Единственное сущее, удовлетворяющее приведенному понятию субстанции, — это Бог. Иначе говоря, "Бог" — это титул того сущего, в котором идея бытия вообще получает подлинное осуществление. Здесь "Бог" — чисто онтологическое понятие, и потому он называется также *ens perfectissimum*. В этом определении бытия Бога нет ничего от какой бы то ни было религиозной

характеристики: это просто наименование сущего, которое предстает перед нами как сущее в собственном смысле — сообразно понятию о бытии как наличности. Поэтому Бог оказывается единственной субстанцией, т.е. единственным сущим, которое *существует* в якобы "собственном" смысле бытия. Конечно, за этими рассуждениями об "ens perfectissimum" стоит вполне определенное понятие "ens" и "бытия", которое *Декарт* осознавал в столь же малой степени, как и открывшие его греки.

Alias vero omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus [7] [7]. Исходя из самого смысла субстанциальности, мы ясно видим, что всякое иное сущее существует лишь при содействии Бога, т.е. needing something else, and precisely in the presence of God. All that is not God, in its own sense, needs in that which it produces and sustains, then as the presence of God characterizes the above-mentioned independence. Therefore the being, the presence of which depends on that which produces and sustains it, in its own proper being presents itself as "ens creatum".

Строго говоря, термин "субстанция" в известном смысле применим только к Богу. Однако поскольку мы о сотворенном сущем тоже говорим как о *бытии*, мы используем *одно* понятие бытия для характеристики как несотворенного, так и сотворенного сущего, т.е. в известном смысле мы можем называть субстанцией также и тварное бытие. Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis *univoce*, ut dici solet in Scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis [\[8\]](#) [8]. Это бытие в смысле субстанциальности, бытие по

типу наличного бытия как не
нуждающегося в чем-либо ином,
присуще Богу не в одном и том же
смысле, в каком оно присуще
сотворенному существу, на что
указывалось и в школах, т.е. в
средние века. Понятие является
однозначным (univocе, ὁμόνυμον),
когда его содержание, т.е. то, что мы
под ним подразумеваем, что
посредством него высказываем,
понимается всегда в одном и том же
смысле. Например, когда я говорю
"Бог существует" и "мир существует",
я, хоть и говорю в обоих случаях о
бытии, тем не менее подразумеваю
разное и не могу использовать здесь

термин "существует" в одном смысле, т.е. однозначно, ибо это означало бы, что я или сотворенное считаю несотворенным, или же несотворенное бытие Бога низвожу до тварного. Поскольку между этими способами бытия существует, по *Декарту*, бесконечное различие, слово "бытие", хоть оно и применяется к ним обоим, не может использоваться всегда в одном значении: оно не однозначно, но (как говорили в схоластике, хотя *Декарт* здесь именно так не говорит) *аналогично*. Говорить о Боге и о мире как о сущем я могу только по аналогии, т.е. понятие бытия,

поскольку оно применяется ко всему многообразию возможного сущего вообще, носит характер аналогичного понятия. Эту аналогию в смысле бытия впервые открыл *Аристотель*, что оказалось существенным шагом вперед относительно *платоновской* трактовки бытия.

Вопрос о том, аналогично или однозначно понятие бытия применительно к Богу и миру, и в каком смысле оно однозначно, играл важную роль в эпоху Средневековья, особенно в поздний период; кроме того, проблематика определения бытия Бога и мира в указанном

аспекте негативно повлияла на всю теологию *Лютера*. В высказываниях "Бог существует" и "мир существует" "бытие" понимается не так, что при этом, словами *Декарта*, "nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis" [9] [9]. Высказывая эти два суждения, мы никогда отчетливо не увидим, что в них подразумевается что-то общее. Впрочем, здесь *Декарт* существенно отстаёт от воззрений средневековых мыслителей, которые в этом вопросе были прозорливее.

Итак, оба вида сущего, о которых в известном смысле все-таки можно сказать, что они суть субстанции, во

всяком случае представляют собой *substantiae creatae*, сотворенные субстанции, хотя в каком-то смысле и они не нуждаются в бытии Бога, — а именно если не принимать во внимание их специфическую зависимость от сотворения и поддержания их наличия вообще. Отвлекаясь от этой зависимости сотворенного бытия как сотворенного, мы обнаруживаем, что и в сотворенном есть нечто, что можно обозначить как не нуждающееся в ином сущем, — *substantia corporea* и *substantia cogitans creata sive mens*, — с одной стороны, телесный мир, или просто мир; с

другой — *mens*, дух, "сознание". И то и другое суть вещи, *quae solo Dei concursu egent ad existendum*². Если они и нуждаются в чем-то, чтобы быть, то только в наличном бытии Бога; в отношении всякого иного сущего они независимы, т.е. некоторым образом являются субстанциями: именно некоторым образом, поскольку они суть конечные субстанции, тогда как Бог есть *substantia infinita*. Я намеренно воспроизвожу здесь это — в определенной мере дедуктивное — построение *декартовского* учения о бытии: на его примере можно видеть, что в своем рассмотрении бытия

мира *Декарт* всегда исходит из предданного понимания бытия. На вопрос "посредством чего и как постигается сущее?" *Декарт* отвечает: посредством атрибутов — посредством того, что в нем самом, в его собственном содержании, указывает на собственно сущее. В связи с этим следует существенное замечание, понять которое исчерпывающим образом не так-то легко, и которое мы пока не сможем рассмотреть в деталях.

Декарт говорит: Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit... [\[10\]](#) [10]

Тем не менее сущее, которое существует собственным образом, — субстанцию, Бога, — первоначально нельзя постичь, исходя из одного того, что она существует. Стало быть, мы как раз-таки не можем первоначально постичь сущее в аспекте его способа быть. Именно бытие сущего нам, таким образом, недоступно. Quia hoc solum, потому что бытие сущего, взятое для себя, per se nos non afficit, из себя самого нас не "аффицирует". Поэтому, говорит *Декарт*, мы не имеем первичного и изначального доступа к бытию сущего как таковому. Эту же мысль — что бытие сущего, взятое

для себя, нас не аффицирует — *Кант* высказал в более простой формулировке: "бытие не является реальным предикатом", т.е. данностью, которую можно было бы постичь на путях восприимчивости и аффицирования. Поскольку мы не в состоянии первично и изолированно постичь именно бытие сущего, поскольку мы прежде всего постигаем только то, *что* есть сущее — по-гречески εἶδος, облик, — постольку и в постижении бытия собственно сущего мы должны исходить из атрибутов, посредством которых презентируют себя его природа и бытие. В этом

своеобразном положении — что бытие сущего, взятое для себя, недоступно нашему опыту, поскольку не аффицирует нас — предельно отчетливо зафиксировано бытие сущего, которое мы называем миром, в чисто формальном смысле: бытие мира как таковое нас не аффицирует. (Хотя ни Декарт, ни *Кант*, по-видимому, не осознали этого в полной мере.) Конечно, понятие аффицирования требует предметного обсуждения, которое, в свою очередь, должно зависеть от предварительного онтологического анализа сущего, которым являемся мы сами. Вполне вероятно, что есть

сущее, которое первоначально может, а если мы желаем понять его философски, то и должно быть постигнуто именно на основе его *бытия*, и *только* так.

Коротко говоря, *декартовская* ориентация в рамках греческой онтологии предполагает, что для того, чтобы постигнуть бытие сущего, требуется предварительно обратиться к атрибутам, к определениям того, что есть то или иное сущее. Контекст этого вопроса позволяет нам ограничиться здесь рассмотрением только одного из двух видов сотворенного сущего — *res corporea*, — ибо нам важно понять

первоначальное определение,
которое *Декарт* дает *бытию мира*.
Бытие *res corporea* мы можем
постигнуть на основе ее первичных
атрибутов, первичных *proprietates* —
того, что всегда свойственно этому
сущему как таковому, что
сохраняется при всех его изменениях.
*Et quidem ex quolibet attributo
substantia cognoscitur; sed una tamen est
cujusque substantiae praecipua
proprietas, quae ipsius naturam
essentiamque constituit, et ad quam aliae
omnes referentur* [\[11\]](#) [11]. Каждой
субстанции присущ некий особый
атрибут, чтойное определение
особого рода, а именно определение,

которое составляет "природу" самого этого сущего, его из-себя-самого-бытие, — и с этим определением должны соотноситься все остальные, оно со-положено во всех остальных определениях. Всякой субстанции присуще особое чтойное определение, особое свойство. Nempe extensio in longum, latum et profundum. substantiae corporeae naturam constituit... [\[12\]](#) [12] А именно, протяженность в длину, ширину и глубину образует собственное бытие субстанции, которую мы называем "миром" (natura substantiae, т.е. субстанциальность — наличие

данного сущего, то, что позволяет ему быть всегда).

Субстанциальность мира, его собственное бытие, конституируется посредством *extensio*, протяженности. Nam omne aliud quod corpori tribui potest [\[13\]](#) [13], все прочее, что мы можем приписать такому сущему — той или иной вещи мира, — *extensionem praesupponit*, предполагает протяженность, и потому является *estque tantum modus quidam rei extensae*, лишь модусом, видом протяженности, как то: *divisio, figura, motus*. Скажем, *figura*, внешняя форма вещи мира, *nonnisi in re extensa potest intelligi*, может быть

"понята" не иначе, как только в горизонте протяженности, *pēs motus*, и также движение, *nisi in spatio extenso*, можно понять только в протяженном пространстве. *Sed e contra*, но напротив, *potest intelligi extensio sine figura vel motu*, протяженность вполне можно постичь, не принимая во внимание внешнюю форму и движение. Иначе говоря, *extensio*, протяженность — это то самое бытийное определение вещей мира, которое предшествует всем остальным, которое уже должно быть в наличии для того, чтобы были и остальные. Т.е. пространство — это априори.

Здесь очевидным образом предвосхищается *кантовская* постановка вопроса. Определение, которое *Декарт* разворачивает в первой части "*Principia*" относительно *substantia creata* как *substantia corporea*, он точно так же применяет и к другой субстанции *res cogitans*.

Протяжение было представлено как то, что собственным образом определяет бытие, т.е. субстанциальность этого сущего. Но каким же образом *Декарт* определяет бытие мира в качестве *res extensa*, и как он обосновывает правомерность такого определения?

И с другой стороны: как он приходит к этому определению и каков тот первоначальный опыт, что открывает доступ к мировости мира? Ответ на эти вопросы сделает понятным, каким образом сам *Декарт* направляет вопрос о реальности мира, о его мировости, во вполне определенное русло, что позволило ему воспринять и в модифицированном виде использовать все те традиционные категории, которые применяли для определения бытия мира уже греки, — процесс, который затем продолжался вплоть до *гегелевской "Логики"*.

Свои базовые определения бытия мира, т.е., в данном случае, природы, *Декарт* выводит — в предельно заостренной формулировке — из Бога; и так же дело обстоит у позднейших философов, включая даже *Канта*. Здесь Бога следует рассматривать как онтологическое понятие в его специфической категориальной функции: в бытии Бога репрезентирован смысл бытия, который затем, вторичным образом, применяется ко всем прочим областям бытия. Эта взаимосвязь особенно наглядно проявляется в *декартовском* понимании отношения

обеих субстанций — *res cogitans* и *res extensa* — к *substantia infinita*, *Deus*. Правда, *Декарт* говорит, что базовое собственное определение Бога составляет именно *perfectio*, и именно *perfectio entis*, т.е. бытие как таковое, бытие самым собственным образом, — но в то же время он подчеркивает, что именно это бытие в себе самом недоступно нашему первичному опыту, в силу чего как бесконечная, так и конечные субстанции могут постигаться только через их атрибуты. *Quin et facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam...* [\[14\]](#) [14] Ведь нам

даже легче постигнуть протяженную, или же мыслящую (наделенную сознанием) субстанцию, нежели субстанцию в чистом виде. ...omisso eo quod cogitet vel sit extensa, не принимая во внимание, что она мыслит или имеет протяженность. Здесь *Декарт* вновь подчеркивает, что познать субстанциальность субстанции мы можем лишь с трудом, поскольку субстанциальность отличается от субстанции *ratione tantum*, лишь по аспекту рассмотрения, в действительности же субстанциальность неотделима от субстанции. Таким образом, обе

субстанции даны посредством атрибутов, т.е. *proprietas*. *Extensio* — свойство мира как *corpus* — имеет преимущество перед всеми остальными его определениями, такими как *figura* и *motus*, внешняя форма и движение, поскольку составляет их основу. Поскольку мы понимаем эти атрибуты в качестве модусов, мы можем видеть, что в одном и том же теле при сохранении его общей количественной характеристики, общей протяженности, соотношение измерений может варьироваться. ...*unum et idem corpus, retinendo suam eandem quantitatem, ...: nunc scilicet*

magis secundum longitudinem, minusque
secundu in latitudinem vel profunditatem,
ac paulo post e contra magis secundum
latitudinem, et minus secundum
longitudinem [\[15\]](#) [15]. ...при
сохранении одной и той же
количественной характеристики тело
может простираться в пространстве
различным образом: сначала оно
более простирается в длину, чем в
ширину и глубину, затем — более в
ширину, чем в длину, однако при всех
этих модификациях измерений и их
количественных характеристик
общая количественная
характеристика тела остается
неизменной. При этом

обнаруживается, — хочет сказать *Декарт*, — что при всех фигуративных (*gestaltlichen*) модификациях тела его идентичность сохраняется, но коль скоро — согласно античному понятию бытия — собственным образом существует то, что существует всегда, и коль скоро *extensio* сохраняется при всех фигуративных изменениях, — именно *extensio* составляет собственное бытие тела.

...itemque diversos modos extensionis sive ad extensionem pertinentes, ut figuras omnes, et situs partium, et ipsarum motus, optime

pertipiemus, si tantum que modos rerum
quibus insumt spectemus... [\[16\]](#) [16]

Таким образом, мы постигаем тело
наиболее собственным образом,
когда все, что в нем есть,
рассматриваем и определяем в
аспекте *extensio*, в том числе, стало
быть, и движение; во всяком случае,
движение мы постигнем лишь тогда,
*et quantum ad motum, si de nullo nisi
locali cogitemus...* [\[17\]](#) [17] когда
увидим его исключительно только
как перемещение, *ac de via qua
excitatur (...) non inquiramus* [\[18\]](#) [18],
но вопрос о вызывающей его силе мы
здесь не исследуем.

Определяя тело, *Декарт* сознательно не принимает во внимание силу, или, как принято говорить сегодня, энергию; впоследствии *Лейбниц* именно в этом пункте — в связи с введением *vis* — подверг *декартовское* определение бытия природы существенной критике.

Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente conjunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint aut nocere...·

[\[19\]](#) [19] Для того чтобы постичь природу в ее собственном бытии,

достаточно, -- говорит *Декарт*, —
заметить, что чувственные
perceptiones, т.е. опыт, который дают
нам чувства, относится только к
человеку, поскольку он есть
conjunctio corporis cum mente.
Соединение сознания с телом. Если
мы примем в соображение, что
чувства "*ordinarie*", "как и
полагается", сообразно их
внутреннему смыслу, сообщают нам
не о том, что есть мир, но только о
том, чем *externa corpora*, мир,
внешние телесные вещи, *prodesse
possint aut nocere*, могут быть нам
полезны или вредны. В сущности, —
говорит *Декарт*, — чувства ни в коей

мере не выполняют функции познания или сообщения знания, они специфическим образом ориентированы на поддержание телесности или целостного человека как органического существа.

Собственно говоря, слово "органическое" здесь не подходит, поскольку *Декарт*, как известно, понимал тело как машину, распространяя свое радикальное понятие природы и на сферу органического, на бытие живого.

...non autem (...) nos docere, qualia in seipsis existant [\[20\]](#) [20], чувства не сообщают нам, как существуют тела сами по себе. Ita enim sensuum

praejudicia facile deponemus, et solo intellectu, ad ideas sibi a natura inditas diligenter attendente, hic utemur [\[21\]](#) [21]. Коль скоро мы уяснили, что чувства в сущности не имеют функции познания, мы без труда откажемся от их помощи и от основанных на них предрассудков и станем полагаться лишь на *intellectio*, на чистое познание рассудка. Здесь вполне отчетливо сказано, что доступ к истинному бытию мира может открыть исключительно только *intellectio* (λόγος).

Intellectio имеет существенное преимущество перед *sensatio*. Quod agentes, percipiemus naturam materiae,

sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens: sed tantum in eo quod sit res extensa in longum, latum et profundum [\[22\]](#) [22]. Приняв это во внимание, мы видим, что собственная природа, собственное бытие материи, тела, состоит не в том, что тело обладает какой-то твердостью, тяжестью, окраской и т.п.: его бытие, его природа состоит в одной только протяженности в длину, ширину и глубину. *Декарт* говорит об этом не только с целью критики чувств в плане их пригодности для объективного

постижения мира: одновременно он показывает, что определения типа твердости (*durities*), тяжести (*pondus*) и окраски (*color*) можно в известной мере изъять из телесного бытия, которое при этом ничуть не изменится. *Nam, quantum ad duritiem, nihil aliud de illa sensus nobis indicat, quam partes durorum corporum resistere motui manuum nostrarum, cum in illas incurrunt. Si enim, quotiescunque manus nostrae versus aliquam partem moventur, corpora omnia ibi existentia recederent aedem celeritate qua illae accedunt, nullam unquam duritiem sentiremus. Nec ullo modo potest intelligi, corpora quae sic recederent, idcirco naturam corporis*

esse amissura; nec proinde ipsa in duritie consistit. Eademque ratione ostendi potest, et pondus, et colorem, et alias omnes ejusmodi qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente: unde sequitur, a nulla ex illis ejus naturam dependere [\[23\]](#) [23]. У тела можно отнять его вес, тяжесть, окраску и твердость, не нанеся его собственной природе никакого ущерба. Но это значит, что природа тела не зависит от этих качеств.

Декарт поясняет это на примере твердости. Мы узнаем о твердости тела, — говорит он, — через сопротивление, которое оно

оказывает, когда мы, например, прикасаемся к нему рукой. Но мы можем предположить, что природное тело, как протяженное, может перемещаться с той же скоростью, что и рука, которую я к нему приближаю, тогда, — если тело, которого я хочу коснуться, и рука движутся с одинаковой скоростью, — я никогда не смогу его осязать. Стало быть, — говорит *Декарт*, — в допущении, что тела в мире перемещаются именно так, нет никакого противоречия, а раз так, то осязание, а вместе с тем и сопротивление и твердость, не относятся к бытию тела. Нетрудно

видеть, что в *декартовской* трактовке доступ к миру, первичная форма которого репрезентирована в осязании, с самого начала превращается в некое природное явление: *Декарт* ни в малейшей мере не учитывает феноменальный состав осязания как опытной данности, но заранее трактует его механически — как природное явление в смысле каких-либо движений вещи, называемой "рука", по направлению к какой-либо другой вещи, которая от руки удаляется. Он с самого начала упускает из вида феноменальное содержание, а если и видит его, то подгоняет под эту механическую

трактовку соотношения движущихся вещей — осязающей и осязаемой.

Лейбниц, подходивший к вопросу иначе (на чем мы здесь не будем останавливаться), попытался показать некорректность определения телесного бытия на основе одной только *extensio*. В конце второй части "Первоначал", где структурам *extensio*, *spatium*, *locus*, *vacuum* и др. дается существенная экспликация, *Декарт*, суммируя свои взгляды, говорит: *Nam plane profiteor me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimode divisibilem, figurabilem et mobilem, quam Geometrae quantitatem*

vocant, et pro objecto suarum demonstrationum assumunt... [\[24\]](#) [24] Я прямо заявляю, что не признаю никакой иной предметности телесных вещей кроме той, которая во всех направлениях делима, обладает какой-либо фигурой и может менять свое место. Это то самое определение, которое геометры, математики называют количеством, и которое математики берут за предмет, "pro objecto" своих доказательств. ...ac nihil plane in ipsa considerare, praeter istas divisiones, figuras et motus; nihilque de ipsis ut verum admittere, quod non ex communibus illis notionibus, de quarum

veritate non possumus dubitare, tarn
evidenter deducatur, ut pro Mathematica
demonstratione sit habendum [\[25\]](#) [25].

...в том, что касается природы мира,
я ничего не принимаю в расчет и
ничего не признаю истинным, кроме
того, что можно доказать
математически на основе этих
всеобщих понятий *extensio*, *figura* и
motus. Et quia sic omnia Naturae
Phaenomena possunt explicari, ut in
sequentibus apparebit, nulla alia
Physieae principa puto esse admittenda,
nee alia etiam optanda [\[26\]](#) [26]. Итак,
поскольку на пути измерения и
определения пространственных
взаимосвязей можно в достаточной

мере прояснить все явления природы, я думаю, в физике недопустимы иные принципы, кроме математических.

Как здесь разворачивается определение бытия мира? — На основе вполне определенного способа познания, а именно математического. Бытие мира есть не что иное, как *объективность исчисляюще-измерительного постижения природы*. Физика — в противоположность всему античному и средневековому естествознанию — становится *математической физикой*. Познать в собственном смысле в мире можно

лишь то, что допускает математическое определение, и лишь то, что мы познали математически, является *истинным* бытием.

Поскольку для *Декарта* *verum ens* есть то же, что *centrum ens*, это познанное истинное бытие оказывается собственным бытием мира. Собственное бытие мира *a priori* определяется на основе одного из возможных способов познания мира в качестве природы.

Бытие мира есть то, что в нем постигается с использованием определенного способа познания, а именно математического способа, который *Декарт* ставил выше всех

остальных. В основе этого тезиса лежит вполне определенное представление о корреляции бытия и истинности, а значит, и познания. Вопрос о мире ставится не в аспекте его мировости, в которой он первоначально показывает себя, и через которую он задает свою пространственность, но напротив: отправной точкой исследования становится определенная идея пространства, соответственно, *extensio* как бытийного условия познаваемости в определенном модусе познания, и на этой основе *a priori* определяется, что может принадлежать бытию природы, а что

нет: решающую роль играет здесь определенный *идеал познания* с его критерием *достоверности* применительно к тому, что в мире может быть постигнуто в качестве собственного бытия.

Но если мы и не примем крайнюю позицию *Декарта* — крайнюю, потому что бытие тела сводится у него к одной только *extensio*, — даже если мы попытаемся рассмотреть телесное более конкретно, например, как это сделал *Лейбниц*, считавший основным определением тела энергию, — все равно останется в

силе первичное понимание мира как природы.

Кант понимал природу, а вместе с тем мир, в этом же смысле. Можно заметить, — в конце концов, это довольно ясно, — что подход к бытию мира, ориентированный на физико-математическое познание, является односторонним. Но насколько легко это увидеть, настолько же легко и отказаться от этого подхода, и наиболее ясно это демонстрирует сам *Декарт* в своем знаменитом *примере с воском во втором "размышлении"*.

Нам нужно увидеть в этом определенном куске воска только то,

что в нем дано изначально, не фиксируя внимание — в духе физико-математического познания — на том, что сохраняется при всех его изменениях. Когда мы рассматриваем этот кусок воска таким, как он дан в его *sapor, odor, color...*, как вещь, обладающую определенным цветом, вкусом, определенной твердостью и теплотой, издающую определенный звук, мы имеем сущее, данное ближайшим образом, вещь мира, — и она доступна в чувственном восприятии. Правда, чувственное восприятие вещи тоже представляет собой ее теоретическое постижение, вещь "кусок воска" и здесь получает

определение, поскольку дана нам в *аспектном* *внятии*. Но можно сделать следующий шаг и признать, что в конечном-то счете и этот способ постижения показывает кусок воска все еще как природную вещь, пусть даже теперь она характеризуется свойствами, данными в первоначальном опыте, т.е. не одним только количеством, но и чувственными качествами. Чтобы стать вещью мира в собственном смысле, ему недостает только известных ценностных предикатов: хорошее, дурное, красивое, некрасивое, пригодное, непригодное и т.п. — предикатов, как правило,

присущих материальным вещам природы, а также всем предметам, которыми мы как-либо пользуемся. Дополнив чувственные качества вещи ценностными предикатами, мы могли бы исчерпывающим образом определить *практическую* вещь. т.е. вещь, как она первоначально обнаруживается в мире. Это та же природная вещь, базовый уровень которой составляет материальность, но наделенная также и предикатами ценности.

Так и сегодня в феноменологии пытаются первым делом определить вещь окружающего мира в ее бытии. Однако отправной пункт такого

определения существенно ничем не отличается от картезианского. Здесь тоже в качестве объекта рассмотрения и восприятия берется вещь, и восприятие вещи (Wahrnehmen), по характерному выражению, дополняется принятием ценности (Wertnehmen). Как мы увидим ниже, здесь собственное бытие вещи в окружающем мире точно так же упускается из вида, как и в случае крайней картезианской трактовки *res corporea* как *res extensa*. Причем эта характеристика вещи мира как природной вещи, наделенной какой-либо ценностью, имеет особенно опасные

последствия, поскольку складывается впечатление, будто это и есть подлинная, изначальная характеристика, когда как на самом деле за ней скрывается довольно сложное строение — конституция природной вещи с ее свойствами и качествами, пусть даже ценностного характера. Вещь остается здесь натурализованной, исследование не затрагивает сущее в качестве окружающего мира, мировость этого мира целиком и полностью остается вне поля зрения и не получает никакой экспликации. Конкретного вопроса об этом здесь и не возникает — уже потому, что такое

определение вырастает из
своеобразной экзemplярной
трактовки мира: вещь первоначально
берется так, как она дана в
изолированном восприятии. Но если
мы разберемся в основаниях этого
подхода к определению мира, то нам
станет ясно, прежде всего на
примере *Декарта*, что бытие мира
характеризуется здесь всегда в
отношении к тем или иным формам
и способностям постижения, таким
как чувственность, фантазия,
рассудок, — которые в свою очередь
вырастают в контексте определенной
характеристики человека, т.е. в
контексте известной

антропологической дефиниции: homo animal rationale. Определенная биологическая, антропологическая трактовка человека задает определенные способы возможного постижения мира, а последние определяют, что может быть доступно в бытии мира, т.е. задают характеристику самого этого бытия. Это различие определенных способностей человека до сих пор сохраняет в философии главенствующее положение и изначально задает возможности для определения бытия мира. И наоборот, на основе так определенного мира, т.е. в

отношении к человеческим способностям в их определенной трактовке, в обратном движении мысли характеризуются *дух* и *личность*. Поскольку говорится, что дух и личность, т.е. сущее, образующее бытие этих способностей, суть неприрода, то бытие духа выводится из данного определения бытия природы, так что мысль все время движется по кругу. Из этой взаимосвязи возникают, например, *кантовские антиномии*.

Антиномия свободы вырастает не столько из анализа проблемы свободы и специфической экзистенции человека сколько из

того, что бытие человека *Кант* включает также в бытие природы. Последнее же он понимает на манер *Декарта* — как природу, изучаемую естественными науками, и усматривает ее определение в *причинности* в самом широком смысле. Две определенные вещи, базовые характеристики которых проистекают из природного бытия, вступают в конфронтацию, порождающую нечто невозможное — так называемые *антиномии*. Почву для антиномии создает только недостаточно глубокий анализ бытия тех вещей, которые ставятся в антиномичное отношение.

Итак, мы совершенно ясно видим, как целый ряд предпосылок оттесняет мысль *Декарта* от собственного феномена мира. Мы видели, каким образом *Декарт* пытается свести всю совокупность определений телесного бытия — то, что затем, в *английском эмпиризме*, отталкиваясь именно *от Декарта*, называли *вторичными чувственными качествами*, противопоставляя их первичным. — к базовому определению *res extensa*, т.е. к *extensio*, чтобы тем самым сделать возможным познание мира, которое обладало бы той же степенью достоверности, что и

познание *res cogitans*. Но мы уже видим, что и теоретическая реконструкция, вновь возвращающаяся от *res extensa* к чувственно данной вещи и далее к вещи, наделенной ценностью, тоже не приближает нас к бытию мира, если оно, на основе определенных суждений, заранее истолковывается в качестве природы; напротив, при таком подходе остается в силе специфическая теоретическая объективация, которая в этом случае уводит анализ еще дальше от его цели. Мир останется *размиренным*, пока первичное раскрытие его собственной реальности не будет

сопряжено с исходным анализом именно самой реальности, — с анализом, который с самого начала не зависел бы от каких-либо специфических теоретических объективации. Однако то, как ставятся вопросы о реальности в науке, показывает, что изначальная данность окружающего мира все еще игнорируется в пользу предвзятой трактовки мира как природной реальности — ради возможности интерпретировать специфические феномены мира на основе уже имеющегося теоретического знания о предметностях природы.

Конечно, с точки зрения конституции математического естествознания, т.е. становления математической физики как специфической науки, исследования *Декарта* имеют фундаментальное положительное значение. Но если их рассмотреть в контексте всеобщей теории реальности мира, то окажется, что именно они положили начало роковому сужению этой проблематики, не преодоленному и по сей день. Этот суженный взгляд доминирует во всей предшествующей философской традиции. Определенным образом он был подготовлен греческой философией,

поскольку в ней опыт мира хоть и не предполагал его предельную математизацию, но все же отвечал естественному ходу познания: мир был дан как *пра́үматa* — *то, с чем мы имеем дело*, — однако онтологически понимался не в этом смысле, но скорее в широчайшем смысле природной вещи. Но тот факт, что при постановке вопроса о реальности мира первичная ориентация на мир как природу до сих пор остается в силе, делает очевидным и то, что изначальный способ данности окружающего мира невозможно постичь непосредственно, без усилий:

напротив, этому феномену
свойственно ускользать от внимания.
Это не случайно, поскольку само
вот-бытие, как бытие-в-мире в
смысле озабоченности своим миром,
растворяется в своем мире, которым
оно озабочено, словно бы
захватывается им, так что самое
естественное и непосредственное
бытие-в-мире как раз-таки
исключает тематический опыт мира
в его мировости. Явный опыт мира
возникает лишь тогда, когда мир
постигается в духе какого-нибудь
теоретического мнения; мир, данный
в рамках теоретического мнения,
тематизируется, когда ставится

теоретический вопрос о его бытии.

Это своеобразное обстоятельство — что первичный феномен мира постоянно упускается из вида, — само это упорство теоретического внятия и определения вещей, само давление, которое этот способ познания оказывает на мысль, — можно прояснить только на основе сущностного способа бытия вот-бытия. И если это удастся, если мы раскроем способ бытия этого специфически-теоретического постижения вещей и поймем, в чем его преимущество, мы тем самым впервые обезвредим этот древний

предрассудок в рамках первичного анализа мира.

§ 23. Выявление

положительного содержания
базовой структуры мировости
мира

Каким же должно быть
положительное определение
мировости мира? Как следует
говорить о структуре мировости,
если мы с самого начала отвлекаемся
от всяческих теорий, и прежде всего
от рассмотренной крайней
объективации? Мы будем строить
наше исследование по намеченному
выше плану: сначала мы поставим

вопрос о мировости мира вообще, затем — о структуре окружающего как особой ее конститuenty. Первая задача — анализ мировости окружающего мира — естественным образом делится на три этапа: во-первых, *выявление* характерных особенностей самообнаружения мира; во-вторых, *интерпретация* структуры самообнаружения, т.е. выявление феноменальных взаимосвязей фундирования между самими особенностями самообнаружения; и, в-третьих, *определение* базовой структуры мировости как *целокупности обстоятельств*.

На этих трех этапах будут прояснены *четыре традиционных вопроса*. *Во-первых*: почему собственная бытийная структура мира, первичная мировость, была упущена в самом начале философии, и с той поры упускается постоянно? *Во вторых*: почему дело всегда представляется так, будто эта структура нуждается в прояснении и обосновании, даже если на ее место ставят эрзац-феномен ценностных предикатов? *В-третьих*: почему ее истолковывают как нечто фундированное в фундаментальном слое действительности? *В четвертых*: почему эта

фундирующая действительность трактуется в качестве бытия природы, и даже в качестве объектной сферы математической физики?

Пройдя эти три основных этапа, мы попытаемся яснее понять своеобразное *присутствие* (Präsenz) окружающего мира. При этом с самого начала следует иметь в виду, что понимание этого анализа возможно лишь изнутри специфического естественного обхождения с миром, в котором мы движемся постоянно, т.е. нам требуется, собственно, не перейти в..., но только отчетливо выделить ту

форму деятельности, которую мы осуществляем как раз-таки постоянно, повседневно, и которая по названным причинам первоначально отнюдь не прозрачна.

**а) АНАЛИЗ ХАРАКТЕРНЫХ
ОСОБЕННОСТЕЙ
САМООБНАРУЖЕНИЯ МИРА
(ОТСЫЛКА, ЦЕЛОКУПНОСТЬ
ОТСЫЛОК, ОСВОЕННОСТЬ,
"НЕКТО")**

Вопрос состоит в том, каким образом мир показывает себя в повседневной озабоченности. Это

сущее, мир, предъявляет (präsentiert) себя в том, что нечто *"пригодно, полезно, или вредоносно, или имеет значение для чего-то"* и т.п. Нечто, принадлежащее миру, как таковое, попадает навстречу всегда только *внутри и в качестве отсылки к чему-то другому*. В дальнейшем слово *"отсылка"* будет использоваться как термин.

То другое, что в этой отсылке (пригодность, полезность и пр.) как бы тоже прорывается в присутствие, — это *то, к чему — для чего* это полезное является таковым. Именно в связях-отсылках такого рода показывает себя многообразие вещей

окружающего мира, например, публичное место с его окружением, или комната со своей обстановкой. Здесь многообразие попадающихся навстречу вещей как раз-таки не является их произвольным набором: первоначально и всегда оно присутствует в определенной взаимосвязи отсылок. Сама эта взаимосвязь является *замкнутой целокупностью*. Отдельные предметы мебели показывают себя в ней, выделяясь из нее. Комната обнаруживается не в том смысле, что я сперва перебираю взглядом все вещи и складываю из них некоторое многообразие, а затем замечаю самое

комнату: первоначально я вижу именно замкнутую целокупность отсылок, из которой выделяются отдельные предметы мебели и все, что находится в комнате. Такого рода окружающий мир, характеризующийся замкнутой целокупностью отсылок, отличается также специфической *освоенностью*. Замкнутость целокупности отсылок коренится именно в освоенности, каковая означает, что связи-отсылки *знакомы*. Повседневная озабоченность — как использование чего-то, занятие чем-то — постоянно следует этим связям; мы пребываем в них.

Тем самым становится ясно, что отсылки суть как раз *то, при чем* пребывает озабоченное обхождение с окружающим миром: это не изолированные вещи, и уж во всяком случае не предметы тематически-теоретического восприятия, ибо вещи постоянно возвращаются в целокупность отсылок, говоря более строго, в ближайшем повседневном обхождении с миром вещи никогда не выходят из нее. Это не-выхождение из целокупности отсылок, — такое, что последняя сама первоначально обнаруживается в качестве освоенности, — этот феномен характеризует *самостоятельность* и

неприметность, присущие
реальности окружающего мира.
Вещи возвращаются в свои связи, они
не бросаются в глаза, чтобы таким
образом присутствовать для
озабоченности. Правда, мы увидим
эти первичные феномены
самообнаружения — *отсылка,*
целокупность отсылок,
замкнутость и освоенность
взаимосвязи отсылок, не-
выхождение вещей из связей-
отсылок — лишь при условии, что
примем и сумеем сохранить
изначальное, феноменологическое
направление взгляда, т.е. позволим
миру обнаружить себя в

озабоченности. Но мы как раз-таки упустим из вида этот феномен, если заранее сочтем мир некой данностью для рассмотрения, или, как это чаще всего случается в феноменологии, если решим, что мир таков, каким он показывает себя в так называемом чувственном восприятии — восприятии изолированных вещей, — и станем исследовать это парящее в невесомости восприятие на предмет присущего ему специфического способа данности предметов. Здесь имеет место фундаментальная феноменологическая иллюзия, на удивление распространенная и

упорная, состоящая в том, что тема исследования определена якобы феноменологическим способом. Дело в том, что теоретический характер самого феноменологического исследования естественным образом мотивирует выбор темы исследователем: ею становится такое же специфически-теоретическое отношение к миру, так что бытие-в-мире рассматривается на примере специфически-теоретического постижения вещей вместо того, чтобы, наоборот, феноменологическим образом включиться в сам ход и саму взаимосвязь повседневного —

достаточно неприметного —
обхождения с вещами, чтобы
зафиксировать обнаруживающиеся
здесь феномены. Чтобы увидеть
специфическое присутствие мира,
мы должны добиться именно этой
неприметной позиции и
соответствующей данности мира.

Мы говорим о том, что отсылки
и их целокупность обладают
преимуществом *перед* вещами,
показывающими себя в этих
отсылках. Это своеобразное
преимущество целокупности
отсылок перед самими вещами
бросается в глаза как раз тогда, когда
мы замечаем, как сущее

окружающего мира привлекают к себе наше особое внимание, — а именно в случае, когда оно, будучи "пригодным для..." *отказывается служить*, выходит из строя, повреждается.

Вещь окружающего мира *бросается в глаза*, когда оказывается непригодной. Озабоченность, ее естественный ход, задерживается этой непригодностью. Взаимосвязь отсылки, а вместе с тем их целокупность, претерпевает своеобразное нарушение, вынуждающее к задержке. В случае повреждения, непригодности инструмент становится собственно

присутствующим в своей
дефектности, он бросается в глаза,
особым образом выдвигаясь на
первый план окружающего мира.
Однако задержаться таким образом
на бросающейся в глаза вещи —
вовсе не то же, что "уставиться",
"глазеть" на нее: эта задержка
существует способом озабоченности
и сохраняет его в себе. Смысл
задержки в модусе озабоченности
составляет восстановление и т.п.
Нарушение дано не как чистое
изменение вещи, но как *разрыв в*
знакомой целокупности отсылок.
Всякое изменение в мире, вплоть до
смены одного другим и превращения

одного в другое, первоначально испытывается через эту форму самообнаружения.

Присмотревшись внимательнее к феноменальной структуре мира, как он показывает себя в повседневном обхождении с миром, мы должны обратить внимание на то обстоятельство, что при этом дело идет не о чьем-то особом мире, но о некоторой *общей* целокупности окружающего, в которой мы движемся именно в естественном обхождении с миром. "*Некто*" движется в мире, который для "*всех*" свой, — при этом не имея

представления о мире того или иного индивида и не умея жить в таковом.

Так, мастерская ремесленника, чье ремесло нам совершенно незнакомо, ближайшим образом никогда не обнаруживается в виде простого конгломерата, беспорядочной кучи вещей: в первом ориентировочном осмотре мы обнаружим здесь инструменты, материал, завершенные и незавершенные изделия, что-то, что еще в работе. Мы первично испытываем мир человека, в котором он живет, — хоть и вчуже, но все же именно как мир, как замкнутую целокупность отсылок.

Если что-то обнаруживает себя внутри мира в качестве "препятствующего", "стоящего на пути", т.е. на пути озабоченности, то эта "не-включенность в ситуацию" (Nichthergehörigkeit) возможна лишь на основе специфического присутствия мира как устойчивой, освоенной целокупности отсылок. Лишь на фоне первичной освоенности может иметь место нечто вроде не-включенности, причем эта специфическая освоенность не осознается, даже не подразумевается, но присутствует в своей неприметности. Нарушенная освоенность, именно как

нарушенная освоенность, как бы маркирует, выделяет словно бы *бесцветное и неприметное присутствие мира*. Самопонятность мира и этот своеобразный вид реальности подкрепляются тем, что в знакомом мире встречается нечто "препятствующее", "мешающее". Еще отчетливее это феноменальное обстоятельство обнаруживается в том, что окружение, и именно наиболее освоенное, в своем присутствии подступает к нам именно тогда, когда в нем чего-то *недостает*. Поскольку специфическое присутствие окружающего мира заключается

именно в освоенной целокупности
отсылки, нехватка, — *а нехватка
всегда означает отсутствие
включенности в замкнутую
взаимосвязь отсылок*, — как раз-
таки позволяет неприметно
наличному сущему предстать перед
нами. Таким образом, *отсутствие*
чего-то в мире озабоченности,
отсутствие как разрыв отсылки, как
нарушение освоенности, играет
особую роль в самообнаружении
окружающего мира, о которой — в
предельно заостренной
формулировке — можно сказать так:
*специфическая подручность
инструментального окружающего*

мира как мира озабоченности конституирует себя в своей не-подручности. Но мы не будем настаивать на этой, возможно, парадоксальной формулировке — нам нужно понять ее положительный смысл: это специфическое отсутствие указывает на то, что лежит в его основе и делает его возможным, а именно на *всегда-уже-присутствие* некоторой освоенной взаимосвязи отсылок, которая нарушается, и тем самым выявляет себя, когда чего-то недостает.

Мы видим, пока еще в самых грубых чертах, что специфическое

присутствие мира как окружающего
мира составляют, в частности,
отсылка, целокупность отсылок и
освоенность; однако это еще не дает
нам собственно
феноменологического понимания
структуры мировости. Такое
понимание достижимо только
посредством *интерпретации* связей
фундирования между названными
феноменальными моментами, т.е.
посредством выявления того, каким
образом эти феномены —
целокупность отсылок, отсылка и
освоенность — конституируют
специфический способ
самообнаружения окружающего

мира. Стало быть, мы переходим ко второму пункту нашего плана.

б) ИНТЕРПРЕТАЦИЯ СТРУКТУРЫ САМООБНАРУЖЕНИЯ ОКРУЖАЮЩЕГО МИРА: ФЕНОМЕНАЛЬНАЯ СВЯЗЬ ФУНДИРОВАНИЯ МЕЖДУ САМИМИ МОМЕНТАМИ САМООБНАРУЖЕНИЯ МИРА

Из того, что мы показали, следуют два положения. Во-первых,

вещи окружающего мира обнаруживают себя в контексте отсылок, выступая из них. Соразмерный феноменам способ видения мировости прежде всего обеспечивает самообнаружение мира, но не изолированной вещи. Так становится ясным преимущество отсылки перед вещью, которая показывает себя в ней. Озабоченное обхождение с миром представляет собой доступ к нему, а не парящее в невесомости восприятие изолированных вещей. Мы все более убеждаемся в том, что стремление отыскать реальность в телесности, а последнюю в изолированной

природной вещи проистекает из феноменальной, а значит, и феноменологической иллюзии.

Во-вторых, выяснилось, что именно особого рода *отсутствие* имеет конститутивное значение для самообнаружения вообще-то не приметного мира, причем здесь отсутствие надо понимать не в произвольном формальном смысле, но как специфическое отсутствие в мире озабоченности. Но это значит, что *отсутствие играет свою роль в самообнаружении мира на основе его бытия в качестве всегда-уже-присутствующего*. Нарушение отсылки (в случае отсутствия) может

быть тем, что оно есть, лишь в качестве разрыва целокупности отсылок. Но это значит, что вещи окружающего мира в их отсылках обнаруживают себя только на основе некоторой целокупности отсылок. В этом уже просматривается определенная взаимосвязь названных моментов, состоящая в том, что именно отсылки делают вещи *актуально наличными* (gegenwärtig), а целокупность отсылок, в свою очередь, обеспечивает актуальное наличие, или аппрезентативную данность, самим отсылкам. Постиги-мость, а вместе с тем предметность вещи основана на

самообнаружении мира, но не наоборот. Ближайшее наличное присутствует в "Вот" лишь на основе одновременного и предшествующего "уже-вот" — но не в том смысле, что имеется фактическая данность все большего числа вещей, и можно все время переходить от ближайшей из них к следующей, ибо реальность не образуется как сумма реальных вещей, но наоборот: *именно мир аппрезентирует вещи мира.*

Теперь мы должны усмотреть эту своеобразную структурную связь — что мир в своей мировости аппрезентирует специфические вещи мира, что отсылки обнаруживают

себя на основе их целокупности, а отдельные вещи — в отсылках. Нужно показать, что окружающий мир озабоченности выполняет специфическую функцию в конституировании мировости вообще, и что он делает возможным обнаружение самого мира, а именно в двух аспектах: в связи с *присутствием того, что ближайшим образом имеется в распоряжении*, и в связи с *присутствием всегда уже наличного*. Соответственно этому анализ структуры самообнаружения мировости делится на три этапа. Сперва мы уточним

феноменологическую интерпретацию окружающего мира озабоченности, которая пока еще остается весьма грубой. Этот специфический окружающий мир озабоченности мы называем миром труда (Werkwelt). Затем последует характеристика специфической роли, которую играет мир труда в самообнаружении ближайших вещей окружающего мира. Речь пойдет о том специфическом характере реальности, который мы подразумеваем, когда говорим о чем-то как о *подручном*. Наконец, мы рассмотрим специфическую функцию мира труда как

позволяющего обнаружить себя тому, что уже всегда присутствует: имеется в виду то своеобразное обстоятельство, что на основе окружающего мира озабоченности и внутри него аппрезентирует себя мир в целом, общественный мир и мир в смысле природы.

Уже этот план показывает, что мир труда — специфический окружающий мир озабоченности вообще — занимает в строении реальности центральное положение.

*α) УТОЧНЕННАЯ
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ
ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ОКРУЖАЮЩЕГО*

МИРА ОЗАБОЧЕННОСТИ — МИР ТРУДА

Вещи окружающего мира обнаруживают себя в отсылках, последние же — в озабоченном обхождении. Мы рассмотрим окружающий мир и обхождение с ним на простейшем примере, который являют ремесло и ремесленник.

Инструмент имеет бытийный характер "*для-того-чтобы*"; сфера его использования может быть более или менее широкой. Молоток используется более широко, чем инструмент часовщика, пригодный только для данного вида озабоченности. Чем уже сфера

использования, тем определеннее отсылка. Внутри своей сферы инструмент может быть применен, во-первых, к определенным частям и деталям изготавливаемой вещи, во-вторых, на разных этапах ее становления. Поскольку инструмент обнаруживает себя в озабоченности, он не исследуется на предмет внешнего вида: исконное отношение к нему — это использующее обхождение с ним: он растворяется в отсылках. Но в этом заключено нечто существенное: взгляд озабоченности в известном смысле направлен прочь от инструмента, первоначально инструмент не присутствует как эта

вещь, но *используется* как таковой — как *"приспособление для..."* Тот факт, что он обнаруживает себя в использовании, означает, что его подлинная реальность показывает себя (если говорить о видении), когда мы смотрим прочь от него как просто наличной вещи. В использовании обнаруживает себя специфический способ его бытия, а для использования характерно, что *в нем еще нет какого бы то ни было созерцательного опредмечивания*, даже опредмечивания отсылки, т.е. применимости, в сфере которой пребывает озабоченность. Пребывание в это сфере, т.е.

использование инструмента, как раз-
таки исключает предметность самих
отсылок. Озабоченное следование —
следование за отсылками,
составляющими специфический
способ осуществления
озабоченности, — озабочено скорее
изготавливаемым изделием, к
которому и отсылает инструмент в
своей специфической
применимости. Обхождение с
инструментом осуществляется как
растворение в отсылке — в силу уже-
наличия того, к чему направлена
отсылка, т.е. изготавливаемого
изделия. То, чем мы озабочены, как
таковое, — это изготавливаемое

изделие. Оно является носителем целокупности отсылок данного ремесла. Но при ближайшем рассмотрении само изделие, которым мы озабочены, представляет собой некий *мир труда*. Чтобы раскрыть специфическую конститутивную функцию мировости мира труда по отношению к "реальности" окружающего мира, необходимо более тонко отпрепарировать отношение мира труда к окружающему миру.

Мир труда определен в изделии. Изделие же, по своему способу бытия, само имеет характер "пригодности для". Башмаки

пригодны для носки, стол — для письма, часы — для определения времени. Опять же и в самом изделии открыто *то, для чего* оно используется; да ведь оно и есть то, что оно есть, только на основе *своей* употребимости, а эта специфическая употребимость в свою очередь предопределяет и модифицирует способ его изготовления, так что мы отличаем, например, будильник от секундомера и т.п.

В простых ремеслах каждое изделие снабжается отсылкой к определенному будущему владельцу и пользователю. Изделие как бы подгоняется по его мерке. Многие

предметы пользования
изготавливают по чьей-то мерке,
иное дело — массовый товар для
среднего потребителя. В последнем
случае отсылка тоже имеет место, но
это отсылка совершенно особого
свойства: такой товар предназначен
неопределенному, какому угодно
пользователю, он имеет отсылку к
неизвестному. Для нас, однако,
существенно сейчас не различие
возникающих здесь модификаций
самой вещи, но пред-данная
бытийная взаимосвязь, из которой
оно возникает и которая
характеризует присутствие

изготавливаемого изделия в озабоченности.

Вместе с применимостью изделия мир труда аппрезентирует и тот мир, в котором живут пользователи и потребители, а вместе с тем и их самих. В этом отношении аппрезентирован *чей-то особый окружающий мир* как мир, существующий внутри *общественного мира*, точнее, этот общественный мир всегда уже есть "вот" вместе с изделием, на которое направлена озабоченность, и мир труда обнаруживает себя, когда выступает из общественного мира. Границу, отделяющую чей-то особый

окружающий мир от общественного, можно определить через различие форм использования и через местность. Комната, в которой я следую за моей озабоченностью, будучи комнатой в доме, может принадлежать другому; мой окружающий мир таков, что им в какой-то мере может распоряжаться другой. Однако сейчас нам нет нужды рассматривать эти различия; сейчас мы должны увидеть в отношениях между чьим-то и общественным окружающим миром то, что, как ни странно, до сих пор, остается в тени, прежде всего отношение аппрезентации: мой

ближайший мир труда
аппрезентирует — причем не в
смысле эпизодических размышлений
о..., но сущностным образом —
отдаленный общественный мир.
Общественный мир, хоть и
неосознанно, соприсутствует в
существовании самого изделия и его
употребимости.

Но мир труда обнаруживает
также существенно иные отношения,
принадлежащие его мировости.
Изделие ремесленника, скажем,
башмак, по своему смыслу
предназначено для чего-то. Но и
само озабоченное обхождение с
изделием в ходе его изготовления

представляет собой использование чего-то для изготовления башмака. Изделие несет в себе отсылку употребимости не только как изготовленное, но и как изготавливаемое: в нем как таковом использованы какие-то материалы. Изделие само существует способом *зависимости-от*: башмак зависит от кожи, нити, иглы, шкуры, снятой с животных, кем-то выращенных и использованных соответствующим образом. При этом следует отметить, что эти вещи мира — животные — производят себя, собственно, сами — размножаясь и прибавляя в весе. Здесь мы имеем последнюю отсылку

к такому существу мира, которое для озабоченного обхождения в ремесле уже есть "вот" само по себе. Сущее мира используется как уже наличное не только в самом изделии, но и в инструментах: в молотке, клещах и гвоздях — сталь, железо, руда, минералы, дерево. Здесь отсылки тоже упираются в сущее, которое в определенном смысле не требует изготовления, в силу чего и употребляется особым образом, сущее, которое всегда уже присутствует. Так изделие, отсылая к общественному миру, в то же время отсылает и к миру *природы*; здесь, однако, природу нужно понимать как

то, чем мы располагаем, как определенный мир природных продуктов.

Но и общественный мир, как он аппрезентирован самим изделием, независимо от того, из чего последнее изготовлено, в определенном смысле дает обнаружить себя природе. Мы берем здесь природу не в качестве объекта созерцания, во всяком случае не так, как если бы само созерцание представляло собой особый вид обхождения с миром. Эти связи-отсылки и это своеобразное сопричастие природы в нашем повседневном окружающем мире

чаще всего от нас скрыты. Когда мы в повседневной озабоченности справляемся о времени, смотрим на часы, мы не знаем о том, что используем само показанное время. Астрономическая служба времени вымеряет каждый день по положению солнца, и, глядя на часы, мы каждый раз пользуемся не чем иным, как соприсутствием планетарной системы.

*β) ХАРАКТЕРИСТИКА
СПЕЦИФИЧЕСКОЙ ФУНКЦИИ,
КОТОРУЮ ИСПОЛНЯЕТ МИР ТРУДА В
САМООБНАРУЖЕНИИ БЛИЖАЙШИХ
ВЕЩЕЙ ОКРУЖАЮЩЕГО МИРА, —
СПЕЦИФИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР
РЕАЛЬНОСТИ ПОДРУЧНОГО*

Мир озабоченности прежде всего прочего присутствует в окружающем мире: то, в чем растворяется озабоченность, — мир труда — играет главную роль в самообнаружении совокупного окружающего мира. Однако мир, в который всякий раз *ниспадает* озабоченность, не воспринимается тематически, не мыслится, не осознается, и именно на этом основана возможность *изначальной реальности*. Ее присутствие означает *непредметность*, не-данность в смысле постижения предмета. Вопрос о том, в какой мере мир собственным образом присутствует в

озабоченности, и почему реальность означает непредметность, мы пока оставим открытым.

Прежде чем приступить к этому важному вопросу, мы должны подготовить себе надежную феноменальную почву, чтобы сделать прозрачной структуру самообнаружения мира, т.е. увидеть, каким образом специфический мир озабоченности, мир труда, аппрезентирует ближайший окружающий мир и отдаленный мир — как общественный, так и природный. Вопрос таков: в чем проявляется своеобразное

преимущество мира труда в рамках целокупного окружающего мира?

Мы утверждаем, что мир в целом предстает перед нами, выступая именно из специфического мира озабоченности, что мир в его мировости не состоит ни из первоначально данных вещей, не говоря уже о чувственных данных, ни тем более из того, что всегда уже наличие в природе, существующей, как принято говорить, в себе.

Напротив, мировость мира коренится в специфическом мире труда. Теперь мы должны подтвердить это положение феноменами окружающего мира.

Проследив, каким образом мир труда аппрезентирует ближайший и отдаленный окружающий мир, мы обнаруживаем два характера реальности, характеризующих общую структуру окружающего мира:

подручное бытие, точнее, *подручность* — *подручное* как то, что ближайшим образом находится в нашем распоряжении, — и *наличное*, то, что уже-всегда-есть-вот.

Прежде всего следует подчеркнуть, что *собственный окружающий мир*, *общественный окружающий мир* и *мир как природа*, которые мы различаем в целокупном окружающем мире, не являются

самостоятельными и только рядом-положенными областями: как таковые, они актуально наличны в силу своеобразных *превращений присутствия*, которые мы еще увидим.

То, о чем мы заботимся, — "ради-чего" озабоченности — то, что первично подлежит заботе, — позволяет обнаружить себя *тому, чем* (Dagum) мы озабочены, на что ориентирована заботливость, т.е. связям отсылок пригодности, употребимости, пользы; в свою очередь, эти отсылки позволяют обнаружить себя тому, что заключено в них. Что означают выражения

"подлежит заботе" и *"заключено в отсылках"*, мы сможем прояснить лишь в дальнейшем, а именно на основе феномена *времени*.

Если мы отвергаем превратное направление интерпретации мира, т.е. не пытаемся объяснить его самообнаружение исходя из постижения вещей, но наоборот, понимаем последнее как укорененное в первом, то нам становится ясно, что *присутствие заботливости* впервые являет нам то, что мы в теоретико-познавательной ориентации называем первоначальной данностью. Опять же то, что

действительно дано изначально,
представляет собой не
воспринимаемое, но присутствующее
в озабоченном обхождении,
подручное в пределах досягаемости.
Такое присутствие вещей
окружающего мира, которое мы
называем *подручностью*,
представляет собой *фундированное
присутствие*. Оно не изначально, но
коренится в присутствии того, что
подлежит заботе. Если уже это
ближайшее подручное озабоченности
оказывается фундированным
присутствием, то тем более это
справедливо в отношении того
характера реальности, с которым мы

познакомились выше и который Гуссерль трактует как собственное присутствие мира, — в отношении так называемой *телесности*.

Анализируя восприятие, представление, образное восприятие и пустое подразумевание, мы раскрыли способ присутствия вещи "стул", и уже тогда указали на различие вещи окружающего мира и вещи природы. Это различие, представленное тогда довольно грубо, мы теперь видим яснее, и видим, что телесность вовсе не изначальна, но фундирована в подручности и в том, что ближайшим образом находится в сфере нашего

использования в озабоченности.
Телесность характеризует
самообнаружение вещей мира в той
мере, в какой мир являет себя одному
только внятию, чистому восприятию.
Она характеризует самообнаружение
реальности постольку, поскольку
обхождение с миром утрачивает
полноту своих возможностей
обнаружения, — специфическая
особенность окружающего мира,
показывающая себя лишь тогда, когда
озабоченность, озабоченное бытие-в-
мире, осуществляется в
специфической форме пока-только-
взгляда на мир, когда первично

данный и испытанный мир
определенным образом отстранен.

Подручность же есть
присутствие ближайшим образом
доступной вещи, а именно такое, что
озабоченное обхождение пребывает в
отсылках пригодности и т.п. именно
в качестве прибегающего к чему-то,
подготавливающего что-то к
использованию. То, что
обнаруживает себя так, можно
наблюдать, например, когда мы
осматриваем инструмент, чтобы
проверить, соответствует ли он
своему назначению. В таком осмотре
инструмента подручная вещь
окружающего мира тематизируется в

своём подручном бытии. Однако эта тематизация еще целиком и полностью остается в сфере того способа видения, который направляет собственно озабоченное использование вещи, — в сфере *осмотрительности*. Но в то же время тематизация подручности является этапом перехода к иному возможному и самостоятельному способу озабоченного обхождения к обхождению *в заботе пока только взгляда на...*: когда подручное, которое подлежит заботе, только еще *рассматривается*. Чтобы это стало возможным, в используемой вещи окружающего мира должны быть

скрыты именно отношения-отсылки, присущие ей как предмету пользования: тогда она может обнаружить себя в качестве всего лишь наличной природной вещи. Такого рода сокрытие, или затемнение, осуществляется озабоченностью, когда бытие-в-мире модифицирует себя в пока-только-взгляд , имеющий характер *истолкования*. Эта модификация бытия-в означает как бы попытку вот-бытия не быть более в его ближайшем окружающем мире. Лишь когда оно словно бы выходит из своего ближайшего мира и удаляется от него, лишь тогда

становится доступной якобы
собственная реальность чистой
природной вещи. Самообнаружение
природной вещи в качестве телесной,
эта характерная навязчивость
природных вещей, которую являют
вещи мира, когда мы их только
воспринимаем, — этот характер
телесности имеет своим основанием
размирщение окружающего мира.
Как объект естествознания, природа
может быть вообще *открыта* только
в рамках такого размирщения;
реальность же окружающего мира —
это не урезанная телесная
реальность и не усеченная природа.

Против нашего вывода о
фундированном характере
телесности (телесность фундирована
в подручности, последняя — в не-
выхождении из связей-отсылок,
последние — в ближайшем
присутствии заботливости) могут
выдвинуть следующее возражение:
можно ведь в любой момент
посмотреть на вещь и увидеть ее в
чистой телесности. Для этого вовсе
не требуется модифицировать
изначально не-созерцающую
озабоченность, т.е. связи
фундирования может и не быть. Это
возражение — что телесность не
является фундированным

феноменом, поскольку ее можно видеть, минуя отдельные фундирующие ступени, — это на самом-то деле не возражение, скорее наоборот — непредвзятое подтверждение того самого феноменального обстоятельства, которое принуждает считать телесность фундированной. Чтобы это понять, нужно принять в соображение следующее: феноменальный состав какой-либо бытийной структуры не зависит от того, насколько отчетливы те или иные способы бытия и в какой мере мы в нашем бытии осознаем их бытийное фундирование. Из того, что

я ничего не ведаю о какой-либо связи
фундирования в той или иной форме
бытия, никоим образом не следует,
что эта связь не является
конститутивной для этой формы
бытия. Отчетливость и осознанность
способов бытия ничего не решают;
скорее наоборот: именно
неотчетливость прохождения через
фундирующие ступени и
неосознанность участия в их
осуществлении характеризует всякий
момент озабоченного бытия-в-мире,
коль скоро мы определяем его как
растворение в мире, захваченность
им. Почему же я вообще могу
позволить чистой вещи мира

обнаружить себя в ее телесности? — только потому, что в таком позволении мир уже есть "вот", потому что позволение обнаружить себя есть лишь определенный способ моего бытия-в-мире, и потому что для того, кто существует а мире, мир есть не что иное, как всегда уже присутствующее. Видеть именно природную вещь в ее телесности я могу только на основе этого бытия-в-мире. Я *могу*, т.е. имею *возможность*, и эта возможность есть не что иное, как фундаментальная конституция моего вот-бытия, моего Я, которое может — бытие-в-мире. Совершенно

непостижимо, как нечто — природная вещь — могла бы обнаружить себя в своей чистой телесности, если не на основе *уже-присутствия мира*. Ибо тогда самообнаружению этой вещи в ее присутствии должно было бы предшествовать возникновение чего-то вроде присутствия. Почему присутствие не возникает для вот-бытия, но существует вместе с ним, вместе с бытием-в-мире, — это мы сможем понять лишь на основе феномена *времени*, исходя из того, что *само вот-бытие*, как мы увидим ниже, *есть время*.

Я в любой момент могу
напрямую, т.е. без предварительного
прохождения фундирующих
ступеней, увидеть природные вещи в
их телесности, потому что бытие-в-
мире по своему смыслу включает в
себя первичное и непрерывное
пребывание на этих самых
фундирующих ступенях. Мне незачем
их проходить, потому что вот-бытие,
фундирующее восприятие, есть не
что иное, как способ бытия самих
этих ступеней, как озабоченное
растворение в мире. Из того, что
сама телесность фундирована в
первоначальной данности
окружающего мира, следует, что мир

(точнее, мировость мира) коренится в первичной доступности того, что охвачено заботой, — в специфической подручности мира труда. Вещи окружающего мира удерживаются от выхождения в сферу этой акцентированной телесности для восприятия тем, что способ их присутствия — подручность — фундирован в отсылках, а последние — в первичном присутствии заботливости. Это *фундирование* делает понятной основную феноменальную особенность мировости окружающего мира — *присутствие способом неприметности*, присутствие в

качестве уже-раскрытого — на основе первичного позволения обнаружить себя, но еще не схваченного предметно.

Теперь становится понятно, почему о бытии мира любят говорить как о *бытии "в себе"*. Философы часто указывают на то, что мир не находится на иждивении у субъекта, но, напротив, существует *"в себе"*. Правда, при всей популярности выражения *"в себе"*, совершенно невозможно выяснить, что же оно значит. Кажется, философы полагают, что самопонятность опыта, в котором нам дан этот характер окружающего мира,

равнозначна категориальной самопонятности. Однако то, что самопонятно в *оптическом* опыте, вовсе не обязано быть *онтологически* самопонятным. В этом и во всех подобных случаях имеет место как раз обратное. Без дальнейших пояснений выражение "в себе" не имеет никакого онтологического содержания. Так вот, поскольку специфическое присутствие окружающего мира всякий раз центрировано в заботливости, в специфическом мире труда, постольку всякое мировое сущее, и прежде всего ближайшая реальность этого первичного (и в своей

первичности непредметного)
присутствия берется "в себе". "*В себе*" означает, что *подручность* некоторой связи отсылка
фундирована в присутствии
заботливости, и это фундирование
затрагивает самообнаружение
сущего. Однако полностью
феноменальная структура этого "В-себе" станет зрима лишь тогда, когда мы проясним само присутствие заботливости и поймем его примат. Одновременно нам станет ясно, в какой мере непредметность конституирует и может конституировать реальность. Непредметность перводанного мира

— это не ничто, но положительный феноменальный характер присутствия окружающего мира.

γ) СПЕЦИФИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ МИРА ТРУДА КАК ПОЗВОЛЯЮЩЕГО ОБНАРУЖИТЬ СЕБЯ ТОМУ, ЧТО УЖЕ ВСЕГДА ПРИСУТСТВУЕТ. — НАЛИЧНОЕ

Но окружающий мир именно в аспекте *непредметности* до сих пор остается непроясненным, поскольку его специфический конститутивный характер дает о себе знать именно во втором направлении его аппрезентации. Лишь выявив вторую аппрезентативную функцию мира труда, мы получим полный

структурный состав окружающего мира.

В особом смысле *непредметным* является в окружающем мире то, что мы называли общественным окружающим миром и *миром природы* в широчайшем смысле. Мы уже видели, что мир труда несет в себе отсылки к общественному окружающему миру и миру природы, поскольку в составе самого изделия задействованы определенные бытийные связи. В общественном окружающем мире природа нам всегда явлена, но в качестве мира, подлежащего озабоченности. Дорога, мост, парапет, путевой указатель —

во всех вещах такого рода мир как природа и земля все время подлежит озабоченности. Крытый перрон рассчитан на непогоду.

Общественное освещение, простой уличный фонарь, рассчитаны на темноту, т.е. на специфическое отсутствие солнца и дневного света. Как я уже отмечал, общественные часы всегда рассчитаны на определенную констелляцию в планетарной системе — на "положение солнца" относительно земли. Во всем этом присутствует нечто, на что соответствующее устройство рассчитано, причем рассчитано именно в отношении его

вредоносности, поскольку оно угрожает, мешает, отказывается служить, оказывает сопротивление. Но мы считаемся с "природой" не только когда оберегаем себя от нее, но и когда используем ее: в качестве путей и средств сообщения (водный и воздушный транспорт), в качестве земли, что дает опору и устойчивость и служит фундаментом дому. Почва может служить в качестве поля и пашни, лес — в качестве места для животных, которых мы держим за промысловых, гужевых, верховых и домашних. Все это — не в смысле какой-либо объективности природы, но в

качестве обнаруживающего себя в озабоченности, направленной на окружающий мир. Поэтому отсылки, раскрывающие и удостоверяющие *всегда уже наличное* в качестве наличного, — отсылки к тому, чем мы всегда озабоченно располагаем, но не схватываем отчетливо, и что устроено не по мерке того или иного отдельного вот-бытия как такового, но так, что может одинаково использоваться кем угодно (находится в распоряжении "*всех*" равным образом), ибо присутствует для "*каждого*", — эти отсылки имеют особое конститутивное значение в общественном

окружающем мире. Это *уже-присутствующее* и есть то сущее окружающего мира, которое мы называем *наличным* в противоположность подручному.

Возможно, кто-то скажет, что это наличное — *окружающий мир как природа* — как раз и есть самая реальная реальность мира," без которой — т.е. без природы, земли, почвы — не могло бы существовать все, что на земле и из земли, все земное, даже и само вот-бытие. Мир труда несет в себе отсылки именно к сущему в себе, из чего следует, что в конечном счете этот мир, мир озабоченности, вовсе не является

первично сущим. Коль скоро именно анализ отсылок, содержащихся в мире труда, в конце концов приводит нас к необходимости признать и определить в качестве фундаментального слоя реальности все-таки мир как природу, то понятно, что в озабоченности собственным образом подлечит заботе не первичное присутствие мира, но только природная реальность. Казалось бы, это следствие неизбежно. Но что же означает это утверждение — что мир как природа является в аналитическом смысле реальнейшим? В буквальном смысле

только одно: в мире есть сущее, которое неким особым образом соответствует смыслу реальности, а именно мировости. Но это как раз-таки не означает, что этот смысл мировости, которому удовлетворяет мир-природа как всегда уже наличное, следует искать именно в объективной природе. Природа есть то, что подлежит озабоченности в самих вещах окружающего мира и обнаруживает себя в этой озабоченности, поэтому смысл мировости *невозможно* отыскать в голой природе. Как раз наоборот: отсылки окружающего мира, в которых природа первоначально

присутствует в качестве мира, означают, что *природную реальность можно понять только на основе мировости*. Онтические отношения зависимости в сфере мирового сущего — это не то же, что отношения фундирования в бытии.

Здесь мы имеем дело с той же подменой, как и в случае с характеристикой "в-себе" и отношениями фундирования в их отчетливости. Вещи, состоящие в оптических отношениях, и сами эти отношения не идентичны отношениям фундирования в бытии. Предварительно следует отметить лишь одно: наличное бытие природы

как окружающего мира, т.е. природы, как она дана именно в неотчетливом и естественном опыте, именно это ее наличие, по своему смыслу тоже впервые открывается и присутствует на основе и в рамках мира озабоченности. Мир труда аппрезентирует как всегда уже наличное, так и первоначально подручное для озабоченности. Так выясняется, что анализ мировости мира все более сосредоточивается на *особом присутствии сущего, подлежащего озабоченности*, так что возможность феноменологического понимания структуры мировости в целом

зависит от того, в какой мере мы сумеем прояснить это присутствие.

С) ОПРЕДЕЛЕНИЕ БАЗОВОЙ СТРУКТУРЫ МИРОВОСТИ В КАЧЕСТВЕ ЗНАЧИМОСТИ

Вывод о фундированности ближайшим образом присутствующего подручного, как и всегда уже наличного, — точнее, этих бытийных характеров подручности и наличности — в присутствии заботливости обеспечил нам первичное феноменологическое проникновение в структуру самообнаружения мира. Тем самым

обнаруживающая функция присутствия заботливости показала свое примечательное преимущество. Если через нее выявились фундаментальные структуры, то более глубокая феноменологическая интерпретация этого присутствия должна привести к более ясному категориальному пониманию мировости. При этом станет ясна и конститутивная функция *освоенности*, ибо мы не случайно определили ее как один из факторов мировости. Ниже — в связи с дальнейшим анализом присутствия сущего (т.е. мира труда) в озабоченности — мы определим этот

момент точнее. Сейчас же анализ структуры самообнаружения окружающего мира еще нуждается в основополагающем прояснении феномена, который мы просто отметили в начале нашего анализа, не дав ему точного определения. Мы тогда сказали, что вещи окружающего мира обнаруживают себя в отсылках, в качестве "пригодных", "употребимых", "полезных" для чего-то и пр.; мировость конституирована в отсылках, последние же включены во взаимосвязи, в целокупности отсылок, которые в конечном счете возвращают нас к присутствию мира

труда. Первичная функция в структуре самообнаружения мира принадлежит *не вещам, но отсылкам*, или, если выразить это формулой "*Марбургской школы*", *не субстанциям, но функциям*.

*а) ОШИБОЧНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ
ФЕНОМЕНА ОТСЫЛКИ КАК
СУБСТАНЦИИ И ФУНКЦИИ*

Возможно, кто-то и в самом деле истолкует представленный анализ структуры окружающего мира, ориентируясь на теорию познания *Марбургской школы*, и тем самым исказит свое понимание феномена. Несомненно, в теоретико-познавательном противопоставлении

понятий *субстанции* и *функции*, которое *марбуржцы* ценят особенно высоко, зафиксировано нечто важное, однако оно имеет значение только в плане вопроса об объективности природы как объекта математического естествознания. Именно в этом контексте была обнаружена названная противоположность, т.е. в связи с тем, что объективность мира как природы определяется посредством фиксации пространственно-временных отношений, которые выражаются математическими функциональными отношениями. Соответственно этому и собственная

реальность природы конституируется затем в таких функциональных отношениях, например, в системах дифференциальных уравнений математической физики. В таком познании, — а это действительное познание, — дана объективность природы, а значит, и ее бытие, поэтому понятие функции, математическое вообще, применительно к конституции мира имеет изначальное преимущество перед понятием субстанции. Таким образом, данное различие было получено в исключительной ориентации на научное познание природы. Это во-первых.

Во-вторых, — и это связано с указанным ограничением рамками производной ступени реальности — сама противоположность субстанции и функции как раз-таки далека от ясности. Как не осмыслена субстанция в ее структуре и генезисе, так и сама функция в ее феноменальном генезисе не выведена из первоначального феномена. Функция просто полагается как нечто данное вместе с самим мышлением и процессом мысли.

*β) ЗНАЧИМОСТЬ КАК СМЫСЛ
СТРУКТУРЫ САМООБНАРУЖЕНИЯ МИРА*

Если мы теперь пожелаем достичь большей ясности относительно структуры мировости окружающего мира в направлении взаимосвязи отсылок, насколько это возможно на данной ступени исследования, то нам, очевидно, следует точнее охарактеризовать феномен отсылки. Слово "*отсылка*" выражает формальное понятие: в зависимости от способа расформализации его смысл может быть различным. Отсылку, которую мы видим в качестве структурного момента самообнаружения мира, мы более точно обозначим как "*значение*". Тогда структуру

самообнаружения в отсылках как

значениях мы назовем
"значимостью".

Поскольку формально мы указываем на *значимость* через *отсылку*, мы тем самым отклоняем превратное толкование, которому вновь и вновь подвергается слово "*значимость*": как если бы здесь подразумевалось что-то вроде того, что вещи окружающего мира, бытие которых заключено в значимости, суть не просто природные вещи, но имеют еще и некоторое значение, определенный ранг и ценность. В естественной речи под "значением" и "значимостью" действительно понимается нечто подобное, и

ВОЗМОЖНО, ЧТО-ТО ОТ ЕСТЕСТВЕННОГО
СМЫСЛА ВОШЛО И В
ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ЭТОГО
СЛОВА. ВОПРОС ТОЛЬКО В ТОМ,
ЗАТРАГИВАЕТ ЛИ ДАННЫЙ ФЕНОМЕН ЕГО
ИНТЕРПРЕТАЦИЯ В КАЧЕСТВЕ ПРИРОДНОЙ
ВЕЩИ, НАДЕЛЕННОЙ ЦЕННОСТНЫМИ
ПРЕДИКАТАМИ, — ИЛИ ЖЕ КАК РАЗ
СКРЫВАЕТ ЕГО. ИНАЧЕ ГОВОРЯ: ЯВЛЯЕТСЯ
ЛИ ВОООБЩЕ ТО, ЧТО НАЗЫВАЮТ
ЦЕННОСТЬЮ, ИЗНАЧАЛЬНЫМ
ФЕНОМЕНОМ, — ИЛИ ЭТО НЕЧТО, ЧТО
ВЫРАСТАЕТ ЛИШЬ ИЗ ПРЕД-ДАННОЙ
ОНТОЛОГИИ, КОТОРУЮ МЫ НАЗВАЛИ
СПЕЦИФИЧЕСКОЙ ОНТОЛОГИЕЙ ПРИРОДЫ,
Т.Е. ИЗ ПРЕДПОСЫЛКИ, СОГЛАСНО
КОТОРОЙ ВЕЩИ СНАЧАЛА СУТЬ ВЕЩИ

природы, и лишь затем обладают чем-то вроде ценности? (Как видим, онтологически ценность берется здесь в специфическом обратном соотношении с вещностью природы.) Быть может, рассмотрение ценностей как ценностей оказывается неизбежным, если с самого начала полагать бытие в качестве природы.

"Значимость" — в нашем использовании этого слова — первоначально ничего не говорит о значении в смысле ценности и ранга. В другом смысле "значение" означает то же, что *значение слова* — значение как то, чем могут обладать

сочетания слов. Этот смысл слова "значение" определенным образом связан с тем, что мы называем значимостью, и связан куда более собственным образом, нежели первый смысл "значения" и "значимости" — ценность. Уже тот факт, что эти разграничения, как мы их здесь провели — совершенно формально, на уровне голых слов, — оказались необходимы, указывает на определенные трудности с выбором верного выражения для того сложного феномена, который мы хотели бы называть именно значимостью; я открыто признаю, что это выражение — не самое

лучшее, но за несколько лет работы я так и не нашел другого — такого выражения, которое прежде всего выражало бы сущностную взаимосвязь феномена с тем, что мы обозначили как значение в смысле значения слова, — ибо именно этот феномен состоит во внутренней взаимосвязи со значением слова, с речью. Видимо, эта взаимосвязь *речи и мира* пока еще представляется весьма туманной.

Слово "отсылка" указывает на формальную структуру, которая проступает в различных феноменах. Знак — это вид отсылки, то же — символ, симптом, след, документ,

свидетельство, выражение, остаток. Мы не можем рассмотреть здесь все эти феномены в отдельности — не только потому, что они требуют объемного анализа, но и потому, что мы еще не имеем основания для этого исследования, которое ведь должно иметь единую ориентацию, и лишь намереваемся его обрести посредством интерпретации мира и бытия-в-вот-бытия.

Если мы хотим понять реальность реального, а не просто повествовать о нем, то наше внимание должно быть направлено только на структуры бытия, но, к примеру, не на отношения

фундирования в сфере сущего. В последнем случае было бы правомерно утверждать, что само вот-бытие — т.е., собственно, сущее, которые мы называем человеком, — может существовать лишь постольку, поскольку существует мир. Впрочем, уже здесь имеется трудная для адекватного понимания взаимосвязь, которую мы сможем затронуть только в конце нашего рассмотрения, — она состоит в том, что *вот-бытие* и в самом деле предстает здесь в качестве сущего, *которое существует в своем мире, но в то же время и на его основе*. Здесь мы имеем своеобразное скрепление

бытия мира и бытия вот-бытия,
однако это скрепление таково, что
понять его можно лишь тогда, когда
его члены — само вот-бытие и его
мир — будут прояснены в их базовых
структурах.

Говоря, что базовая структура
мировости, бытие сущего,
называемого миром, заключается в
значимости, мы подразумеваем то
обстоятельство, что структура,
которую мы до сих пор обозначали
как отсылку и связь отсылок, в своей
основе представляет собой *связь*
значений. В дальнейшем мы
коснемся лишь самого необходимого
для характеристики этого феномена,

а именно в той мере, в какой это будет способствовать прояснению самой значимости. В феноменологии все время ощущается настоятельная необходимость прояснить наконец комплекс феноменов, которые обычно объединяют под названием "знак", однако это исследование остается в зачаточном состоянии. Гуссерль представил некоторые свои результаты во втором томе "Логических исследований", первое из которых проводится в связи с отграничением феномена значения слова от всеобщего (как он выражается) феномена знака. Между прочим, нетрудно видеть, что

универсальная применимость таких феноменов, как знак и символ, побуждает к тому, чтобы взять их в качестве путеводной нити для интерпретации всего универсума сущего, мира в целом. Никто иной, как великий *Лейбниц* в своей *Characteristica universalis* предпринял попытку универсальной систематики сущего в ориентации на феномен знака. Затем *Шпенглер*, вслед за *Лампрехтом*, вновь переработал идею символа применительно к философии истории и метафизике вообще, не дав при этом собственно научного объяснения соответствующей группы

феноменов. Наконец, *Кассирер* в работе "Философия символических форм" [\[27\]](#) [27] попытался фундаментальным образом истолковать различные сферы жизни — язык, познание, религию, миф — в качестве феноменов выражения духа. Одновременно он пытается расширить *кантовскую критику разума до критики культуры*. Здесь тоже феномен выражения, символа в широчайшем смысле, берется в качестве путеводной нити истолкования всех феноменов духа и сущего вообще. Возможность использовать такие формальные понятия, как "гештальт", "знак",

"символ", в качестве универсальной
путеводной нити легко вводит в
заблуждение относительно
изначальности или неизначальности
полученной при этом
интерпретации. Нечто, что может
послужить адекватной отправной
точкой для прояснения и
интерпретации эстетических
феноменов, применительно к другим
феноменам может дать прямо
противоположный результат. Правда,
в этом проявляется своеобразная
закономерность, определяющая
развитие наук о духе вообще: объект
их исследования, дух, не противится
этим попыткам — по существу

всегда насильственным — так, как это имеет место в области естествознания, где природа тотчас наказывает за превратный подход к ней. В сфере духа — в силу нашей специфической несоразмерности ей — дело обстоит так, что предметы и феномены легко поддаются превратным толкованиям, тем более, что последние сами реализуются, понимаются и используются в качестве духовного продукта, и тем самым заступают на место вещей, которые нужно понять, — так что те или иные науки могут длительное время репрезентировать нашу мнимую соразмерность духу. Эта

своеобразная несоразмерность порождает иллюзию, будто мир духовных предметов легко может понять и определить кто угодно и какими угодно средствами, в силу чего здесь царит удивительная неостребованность адекватного понятийного аппарата, без которого, например, естествознание не продвинулось бы ни на шаг. Сегодня дело обстоит так, что именно такого рода интерпретативные попытки — вроде тех, что ориентируются на упомянутые универсальные феномены, к которым сводится все без разбора (ибо в конечном счете все подряд толкуется как знак) —

создают существенную угрозу для развития наук о духе.

γ) *ВЗАИМОСВЯЗЬ ФЕНОМЕНОВ
ЗНАЧИМОСТИ, ЗНАКА, ОТСЫЛКИ И
ОТНОШЕНИЯ*

Если теперь мы попытаемся дать первоначальное разъяснение базовой структуры мировости посредством интерпретации феномена значимости, то мы должны вспомнить, что полного понимания этого феномена можно достичь лишь на основе достаточно глубокой интерпретации того базового феномена, который пока только тематизирован для исследования, — феномена *бытия-в-мире* как

фундаментальной конституции вот-бытия. Лишь дальнейшая экспликация бытийной структуры бытия-в-мире обеспечит понимание значимости. Поэтому на данной ступени анализа мы попытаемся постигнуть феномен значимости не столько через раскрытие его собственной структуры, сколько посредством его отграничения от родственных феноменов. Эти феномены — *отсылка, знак и отношение* — возвращают нас к значимости как истоку их феноменального генезиса.

Первоначальное формальное указание на взаимосвязь феноменов

значимости, знака, отсылки и отношения можно дать в ряде положений, которые, впрочем, имеют какой-то смысл только тогда, когда берутся не как голые формулы, но проистекают из прояснения самих феноменов. Эти положения суть следующие. Всякая отсылка есть отношение, но не всякое отношение является отсылкой. Всякий знак, или лучше "указание" есть оптическая отсылка, но не всякая отсылка является знаком. В то же время это значит, что всякий знак является отношением, но не наоборот. Далее: всякий знак что-то *значит*, т.е. существует способом значимости.

Отношение есть наиболее общий формальный характер названных феноменов. И знак, и отсылка, и значение суть отношения; но именно поэтому феномен отношения, будучи формально самым общим, не может быть истоком этих феноменов и отправной точкой для понимания их структурной организации.

К прояснению смысла значимости мы подойдем через краткую характеристику знака и указания. Для этого мы возьмем пример, которого вновь коснемся также при обсуждении другого феномена — феномена места и направления.

Знаки обнаруживают себя в окружающем мире; знаки суть вещи окружающего мира. В последнее время автомобили снабжаются красной вращающейся стрелкой; положение стрелки указывает направление, по которому автомобиль свернет на перекрестке. Этим обеспечивается своевременное освобождение пути. Стрелка представляет собой знак и своим положением указывает направление. О положении стрелки заботится водитель, так что во все время езды она является подручной, используемой вещью окружающего мира. Прежде эту функцию

выполняла рука самого водителя, когда он протягивал ее в соответствующую сторону.

Так вот, стрелка обнаруживает себя в качестве отсылки, как и всякая вещь окружающего мира; она присутствует в этом специфическом *"для-того-чтобы"*, в определенной пригодности — для указания. Эта структура отсылки *"для указания"*, эта определенная пригодность в модусе подручности как структура присутствия знака в качестве некоего предмета пользования, а именно *"указателя"*, эта структура *"для того, чтобы указывать"* — это не то же, что сам знак. Отсылку *"для-того-чтобы"*

как модус подручности, присутствия, не следует отождествлять с указанием, ибо это *оптическое указание коренится в структуре отсылки*. Специфическая отсылка пригодности "для того, чтобы указывать" имеет конститутивное значение для возможной подручности стрелки в окружающем мире. Отсылка — это не само указание, напротив, последнее есть то, к чему отсылает та отсылка, в которой стрелка обнаруживает себя в качестве знака и указания. Как молоток существует *для забивания гвоздей*, так и знак — *для указания*, однако же эта отсылка пригодности в

структуре вещи "молоток" не делает молоток знаком. В использовании молотка озабоченность растворяется в этом "для-того-чтобы", "чтобы забивать гвозди", и то же самое относится к использованию знака в его пригодности для указания.

Но то, что подлежит озабоченности в использовании знака, — это именно указание, точнее, определенность направления пути, указанную сигналом. Знак уведомляет о направлении движения. Строго говоря, внятие знака, восприятие обнаруживающей себя вещи в качестве знака, — это не констатация (в нашем примере со

стрелкой — не констатация направления), ибо, внимая знаку, поскольку он обнаруживает себя в окружающем мире, я воспринимаю от него *мое* соответствующее действие. Я воспринимаю от знака мой собственный путь, каков он сейчас и как он должен быть продолжен. Первоначально знак не дает никаких сведений, но только *предписывает какое-либо действие*. Как вещь окружающего мира, знак "стрелка" пребывает внутри связи отсылок и *аппрезентирует окружающий мир, приводит его к данности*, в нашем примере это относится к местной констелляции

ближайшего момента. В то же время этот знак *обращает наше внимание* на нечто, что в окружающем мире становится наличным: путь и места, через которые проследует автомобиль, определенную констелляцию, которая определяет и модифицирует бытие в мире — как мое собственное, так и других, — поскольку оно имеет местную ориентацию. Так стрелка аппрезентирует для озабоченного обхождения (здесь для ходьбы в более узком смысле) окружающий мир.

Таким образом, используя знак (стрелку) и соответственно воспринимая его, мы *отчетливым*

образом направляем заботу на особую аппрезентацию окружающего мира. Эта отчетливая озабоченность, направленная на самообнаружение окружающего мира, рассчитана не на знание, но на бытие-в-мире, которое первоначально не является тематическим познанием. Именно озабоченное бытие-в-мире, а не какое-либо стремление к изолированному познанию, устанавливает знаки, и только потому, что мир неотчетливо обнаруживает себя в отсылках. Поскольку мир присутствует, поскольку он открыт как то-в-чем

вот-бытия, и поскольку мировость имеет эту структуру отсылок как доступную для понимания, постольку вещи-знаки окружающего мира являются подручными и наличными. Как подручные вещи окружающего мира, знаки всегда *установлены*, только при этом следует принять в соображение верный смысл установки знаков. Здесь надо различать два момента: во-первых, простое *восприятие-в-качестве-знака*, во-вторых, *изготовление вещи-знака*.

Так, южный ветер может быть знаком приближающегося дождя. Точнее, он представляет собой —

прежде всего и собственным образом — предзнаменование, адресованное повседневной озабоченности, обнаруживающее себя в ней и раскрываемое только ею, поскольку она обращена к погоде (как в случае пахоты, жатвы или военных маневров). Ни южный ветер, ни дождь, ни их сочетание и наличие в мире в качестве природных процессов — ничто из всего этого не установлено в смысле изготовления: все это всякий раз наличествует именно из себя самого; скорее, мы устанавливаем знаковое бытие южного ветра, когда воспринимаем его в качестве знака. Установление

такого рода осуществляется, когда мы принимаем погоду в расчет, что со своей стороны коренится в заботливости, в повседневных занятиях, в повседневной работе самого крестьянина; это и есть первичное открытие южного ветра прежде всех метеорологических наблюдений. Восприятие чего-то в качестве знака коренится в этой заботливости. Мы упустили бы смысл этого восприятия в качестве знака, если бы стали утверждать, что "в себе", "объективно" южный ветер — никакой не знак, что он лишь "субъективно" истолковывается в качестве знака. Мы просмотрели бы

то обстоятельство, что восприятие в качестве знака — южный ветер как знак — настолько не субъективно, что именно оно — по видимости не более, чем голое истолкование — выявляет объективное, т.е.

окружающий мир, сущее в его подручности и его природе, позволяет окружающему миру обнаружить себя, делает его доступным, — и только в этом состоит его смысл. Тот, кто интерпретирует знак в качестве субъективного истолкования, теряет из виду собственный смысл восприятия в качестве знака, который состоит как раз-таки в том,

что знак в определенном направлении более собственным образом аппрезентирует мир, более убедительно его являет, но ни коим образом не является его субъективным истолкованием. Эта популярная интерпретация знака имеет своим единственным источником все ту же скрытую натурализацию самой предметности, все то же неизменное предмнение: изначально природа всегда существует объективно, что сверх того — привносится субъектом.

Второй способ установления знака представляет собой *намеренное (ausdrückliche)*

изготовление вещи-знака. В этом случае имеет место не только восприятие уже наличного в качестве знака, но и изготовление того, что должно быть знаком и использоваться в этом качестве. К таким знакам относятся стрелки, флаги, шары, которыми на судах предупреждают о шторме, мануальные сигналы, путевые указатели и пр. Устанавливая знак первым способом, мы некоторым образом обнаруживаем его как данность, точнее, такой знак коренится в каком-либо совместном подручном уже-бытии знака и того, на что он указывает. Оба

изначально состоят в определенной бытийной связи. В случае же изготовленных вещей-знаков этого, как правило, нет. Сам по себе штормовой шар, сама эта вещь, не имеет к шторму никакого отношения. Поскольку знаки суть вещи окружающего мира, и их указания суть установленные, и поскольку в таком установлении озабоченность явным образом направлена на бытие чего-то в качестве обозначенного, постольку одним из условий возможности используемого знака, т.е. знака, который на что-то указывает, является специфический способ бытия, уже известный нам

как подручность. Для самого знака, знака-вещи, всегда характерна ярко *выраженная подручность, известность и доступность*. Отсюда проистекает *приметность* знака. То, что знаки должны быть приметными, характеризует форму их пригодности. Вспомните знаменитые "узелки для памяти". Их приметность коренится именно в неприметности подручного, которым мы пользуемся всякий день. Неприметность вещи, обнаруживающей себя в постоянном употреблении, — носового платка, на котором завязывается узелок, — дает узелку возможность служить знаком.

Этот знак представляет собой уже только метку — не предзнаменование, как южный ветер; с каждым новым установлением этого знака-метки, каковое в известном смысле можно считать изготовлением, определяется заново и его указание. Широте охвата сущего, на которое этот знак-метка может указывать, соответствует узость возможностей его понимания. Помимо того, что он чаще всего непонятен никому, кроме его "автора", последний сам нередко теряет доступ к этому указанию и к тому, на что должно быть указано, — при этом знак не теряет своей

знаковости, напротив, он беспокоит нас, обнаруживая себя именно в качестве знака, но указывающего на нечто непонятное.

Знаковое отношение — это не что-то вроде специфической отсылки, которую образует употребимость знака: наоборот, сама его пригодность к употреблению определяется посредством указания. В силу формального характера отношения вообще знак и указание получают особое значение как в теоретическом осмыслении сущего, так и в примитивном и элементарном толковании жизни, причем именно в интерпретации

примитивного мышления, характерным образом обращенного к знакам, следует быть особенно осторожным.

Характерная особенность именно примитивного отношения к знакам заключается не в фетишизме, колдовстве и пр., но в том, что для первобытного человека знак совпадает с тем, на что он указывает; сам знак может заступать на место обозначаемого, и не только в смысле замены, но и так, что вещь-знак есть всегда само обозначаемое. Это примечательное совпадение бытия знака и бытия обозначаемого состоит не в том, что вещь-знак, как это

часто толкуют, уже претерпела определенную "объективацию", т.е. берется как вещь, и потому может быть помещена в тот же регион бытия, в котором находится и обозначаемая вещь; в своей основе это "совпадение" есть не совпадение вещей, прежде бывших изолированными, но еще-не-отделенность вещи-знака от обозначаемого; и эта еще-не-отделенность коренится в том, что такого рода обхождение с миром и эта элементарная жизнь со знаками и в знаках еще целиком и полностью растворена в обозначаемом, так что сама вещь-знак как бы еще не в

состоянии освободиться от него. Это совпадение обусловлено не чем-то вроде начальной ступени объективации вещи-знака и обозначаемого, но как раз тем, что они еще не объективированы, тем, что озабоченность еще целиком и полностью живет в знаке и вовлекает в него обозначаемое, потому что оно представляет собой ближайшее, присутствующее. Но в феноменальном смысле это значит, что вещь-знак еще не открыта, более того, что внутримировое подручное еще вообще не обрело характера вещи (Zeugcharakter) .

Для того же, чтобы знак мог по возможности чисто исполнять свою функцию, т.е. чтобы он обрел характер подручного и момент приметности, он изготавливается из всегда уже наличного. Но эта, если можно так выразиться, "материализация" знака не имеет ничего общего с материализмом или материалистической трактовкой знака, в которой его указание и смысл привязываются к "материи", — напротив, "материя" исполняет здесь как раз-таки не материальную, но специфически "духовную" функцию, состоящую в том, чтобы обеспечить всеобщую и устойчивую

доступность указания. Поэтому от широкого использования знаков в примитивном мышлении еще нельзя заключить к тому, что это мышление якобы еще не постигло собственно "духовное", "смысловое", — присутствие знака и обозначаемого доказывает как раз обратное. Только в философской интерпретации следует до некоторой степени отстраниться от самих реалий (Dinge), от древнего традиционного взгляда, согласно которому прежде всего существует собственно природа или дерево или камень и т.п. Так не бывает, чтобы дерево и камень сначала присутствовали, и лишь

затем снабжались знаковым
смыслом.

Таким образом, восприятие
чего-то в качестве знака,
использование и установление знака
суть всегда лишь определенная
формация специфической
озабоченности, направленной на
окружающий мир, поскольку мы
должны им располагать. Я не могу
здесь развернуть более детальную
классификацию знаковых феноменов
— таких как предзнаменование,
след, признак, метка и примета, —
скажу только, что в них фиксируются
различные способы установления
знаков, и в то же время становится

зримым конститутивный для
знакового бытия характер ярко
выраженного присутствия.

*δ) ПОНИМАЮЩЕЕ ОЗАБОЧЕННОЕ
БЫТИЕ-В МИРЕ РАЗМЫКАЕТ МИР КАК
ЗНАЧИМОСТЬ*

Выше было сказано: поскольку
мир присутствует, т.е. поскольку он
разомкнут и в каком-то смысле
предстает перед пребывающим в нем
вот-бытием, постольку вообще имеет
место нечто такое как вещи-знаки,
постольку они суть подручное. К
бытию вот-бытия, поскольку оно
есть бытие-в-мире, относится то, что
оно позволяет своему миру предстать
перед ним. Само это позволение

миру предстать перед собой — по своему способу бытия в первичном модусе озабоченности — существует способом *понимания*. Коррелятом этого понимания, направляющего всю озабоченность, является то, на чем задерживается забота, и что всегда, пусть даже в совершенно неопределенной освоенности, показывает себя в качестве понятого. Эта первичная ориентация в окружающем сущностным образом принадлежит бытию-в — не как некое вложение, но как момент его бытийного смысла. Но это значит, что первоначально понимание не является неким модусом познания и

знания, разве что если в самом познании усмотреть бытийную конституцию бытия-в-мире, — но даже и тогда следовало бы сказать, что по своему смыслу понимание не сводится к осведомленности о чем-то, но представляет собой *бытие к чему-то*, а именно бытие вот-бытия. Бытие-в как самопонимание в понимании своего мира размыкает понятность последнего; иными словами, лишь потому, что понимание представляет собой первичное бытийное отношение вот-бытия к миру и к себе самому, возможно нечто такое, как самостоятельное понимание и

самостоятельное понимающее образование и усвоение, например, в историческом познании и экзегезе. Теперь нам нужно проинтерпретировать данные выше характеристики структуры мира в корреляции к фундаментальной конституции вот-бытия как понимающего озабоченного бытия-в-мире. Мировость есть специфическое присутствие и самообнаружение мира для понимающей озабоченности. Понимающее растворение в мире *раскрывает* мир, связи отсылок, поскольку они суть *значащие*, и только такими могут быть. Так для

понимающей озабоченности обнаруживает себя понятие — *значение*.

Первоначально отсылки и их связи суть значение. Значения же — в соответствии с изложенным — суть бытийная структура мира.

Целокупность отсылок мира есть целокупность связей значения — значимость. Наше определение значимости в качестве специфической структуры понятности в целом не следует понимать в том смысле, что здесь, якобы, опять речь идет о мире и мировости как о предметности, что мир рассматривается здесь не в

самом его бытии, но в его предметной данности, хотя уже не для созерцающего рассмотрения и исследования, а для озабоченного понимания; что и здесь под значимостью подразумевается не более, чем модус бытия в качестве постигнутого. Ниже мы вернемся к этому возражению.

Значимость есть прежде всего модус присутствия, в направлении которого раскрыто все мировое сущее. Озабоченность, поскольку она всегда на что-то ориентирована, поскольку она определяется понимающим видением, живет в изначальных и первичных связях

значений, размыкание которых она обеспечивает в истолковывающей осмотрительности. Поскольку же вот-бытие сущностным образом определено тем, что оно *говорит*, *высказывает себя*, тем, что оно *способно к речи*, что оно *позволяет видеть и размыкает* сущее, будучи *говорящим*, то ясно, что должны быть слова, наделенные значением. Неверно думать, что слова сначала суть только звуки, которые со временем наделяются значениями; напротив, первично именно бытие в мире, т.е. озабоченное понимание и бытие во взаимосвязи значений, которые впервые получают звук,

звучание и возможность звуковой передачи только от самого вост-
бытия. Не звуки обретают значение,
но наоборот, значения выражаются в
звуках.

Характерно, что прежде всего в
различных теориях "происхождения
языка" можно выделить два
противоположных мнения. Согласно
первому, язык возник из голых
аффектов, что звуки, выражающие
испуг, страх, удивление, суть первая
ступень становления языка. Другая
крайняя теория сводит
происхождение языка к подражанию,
т.е. к звуковой имитации того, что
имеется в мире, посредством

говорения. В этой связи прежде всего следует заметить, что эти попытки — свести происхождение языка к звукам или отыскать среди названных групп звуков одну изначальную — сами по себе противосмысленны; поскольку всякая речь и всякое говорение суть *самовысказывание о чем-то*, постольку и звук аффекта, и звук подражания всегда включены в единство речи, т.е. оба эти вида звуков можно понять лишь в том смысле, что специфическое вот-бытие, определенное, в частности, телесно, в этих звуках делает себя понятным. Главное здесь — увидеть

ступенчатую взаимосвязь между звуком слова и значением, в силу которой значение можно понять только на основе значимости, стало быть, только на основе бытия-в-мире.

По-настоящему увидев это, мы обречем взгляд на вещи, имеющий в теории значения большую методическую ценность, т.е. мы сможем отвергнуть распространенные превратные подходы к анализу значений, которые отчасти приняты и в феноменологии, — и наши вопросы уже не будут ориентироваться на звучащее слово, например: каким образом слово

может иметь значение, как оно может что-то значить? Такая постановка вопроса имеет конструктивный характер, она совершенно оторвана от своей почвы — феноменального состава говорения и языка. С другой стороны, ясно, что языковые значения, как и связи значений, их структуры и понятийное выражение — весь вообще комплекс проблем подлинной *логики* — можно понять, лишь исходя из действительно фундаментального анализа самого вот-бытия — первичного носителя значений.

Чтобы обрести предварительное понимание значимости вообще, мы

должны вернуться к более
изначальному феномену бытия-в-
мире, которое мы обозначили как
понимание и понимающую
озабоченность. Лишь потому, что
бытие-в-мире, как понимающее и
озабоченное растворение,
аппрезентирует мир, для него
оказывается возможным сделать эту
аппрезентацию мира отчетливой —
посредством специально для этого
изготовленных вещей окружающего
мира, т.е. знаков. Вещи-знаки имеют
своим смысловым истоком само вот-
бытие; они не суть нечто случайное.
Бытие знака коренится в мировости
окружающего мира. Поэтому вещь

окружающего мира, которая сначала является только вещью, но ни в коей мере не знаком, в любой момент может — *как* вещь окружающего мира — стать знаком (скажем, молоток или каменный топор). Например, каменный топор может стать знаком в том смысле, что в своем наличном бытии он, например, указывает на окружающий мир как на *бывший*, т.е. является знаком-следом.

В таком знаковом бытии, фундированном в мировости окружающего мира, коренится возможная функция вещей как источника для исторических

открытий и заключений. Столь своеобразные вещи, как источники исторического познания, не являются самопонятными и прозрачными в их специфической бытийной структуре. Так, каменный топор сначала открыт как наличное, а прежде этого он был доступен какому-нибудь крестьянину разве что в качестве камня, на котором подскочила повозка, или о который запнулась нога, или который посадил зазубрину на лемехе. Этот камень остается для него недоступным, но не потому, что сама эта вещь не явлена ему телесно, не потому, что он не располагает этим источником

как наличной вещью, но именно потому, что он аппрезентирует пока еще только эту вещь в ее наличности, как она открыта ему посредством его специфической озабоченности. Как крестьянин, распахивающий поле, он не в состоянии на основе своего бытия-в-мире открыть этот камень в том, чем он собственно был и еще остается. Для него это голая вещь — не в теоретическом смысле, но вещь, обнаруживающая себя в его окружающем мире в качестве ни на что не пригодной и только мешающей. Крестьянин не просто не имеет доступа к этому камню, но сам же и перегораживает его, или

даже уничтожает его окончательно, поскольку положительно воспринимает камень в качестве того, чем он для него и является, т.е. в качестве помехи, и разбивает его о ближайший валун.

Таким же образом может быть только еще наличным, например, исписанный свиток пергамента — как вещь, которую просто хранят. Но то, что делает такую вещь знаком и источником, имеет более сложный характер. Здесь я смогу лишь кратко указать на эти проблемы, относящиеся к ведению герменевтики исторических дисциплин. Прежде всего: сам

свиток, как и топор, представляет собой остаток от прежнего времени — времени, когда он был исписан. Но в то же время тем, что на нем написано, он может указывать на еще более далекую эпоху. Эта последняя отсылка весьма своеобразна: она является сообщением. Поскольку здесь сообщение фундировано в зафиксированной речи, в написанном, оно само обладает собственной формой понятности, т.е. его доступность предполагает особого рода понимание. Но и сама зафиксированная речь может быть как повествованием, в свою очередь основанным на сообщении о том, что

в нем рассказывается, так и
изначальным свидетельством.
Соответственно различным модусам
свидетельского бытия меняется и
характер самого свидетельства,
данного в сообщении; свидетельское
бытие при... модифицируется в
зависимости от того, свидетелем
чего представляет себя данный
источник, на освидетельствование
чего он претендует. Доступность или
недоступность такого источника в
принципе определяется в том же
измерении, что и доступность
каменного топора как одной из
вещей бывшего окружающего мира, и
определяется именно тем, в какой

мере понимание является
пониманием, т.е. насколько оно
является бытийным отношением к
тому, что обнаруживает себя в
качестве источника и
засвидетельствовано в нем.
Бытийная возможность источника
первоначально коренится не в том,
что существует пергамент и
письменность, но в том, что нечто
такое, как сообщаемое и
свидетельствуемое, *существовало*.
То, что эта вещь вообще берется в
качестве источника, определяется
понимающим бытийным
отношением к
засвидетельствованному бывшему.

Все, что затем претерпевает источник в каком-либо толковании или иной научной обработке, регулируется этим первоначальным пониманием. Это первоначальное понимание определяет, возможно ли, скажем, дать многообразию предоставляемого источником свидетельства формальную количественную оценку, и если да, то какую; имеет ли смысл сказать о данном свидетельстве, что в нем много несущественных и почти нет существенных сведений, или что в нем — соответственно смыслу вещей, о которых он свидетельствует, — содержится совсем немного

существенного, но только это
немногое первично определяет все
несущественное, задавая его
несущественность, так что этот
источник невозможно разъять
подобно тому, как ботаник на своем
столе раскладывает врозь пригодные
и менее пригодные образцы
растений.

Эти отношения, как они
вложены в источник, допускают
строгое понятийное выявление их
структуры только через их
соотнесение с сущим, которое
понимает и в своем понимании
раскрывает нечто. Здесь я не могу
продолжить анализ этих структур,

нам будет достаточно того, что они демонстрируют тот факт, что всякое знаковое бытие, бытие любого источника, свидетельства и пр., коренится в существовании чего-то такого, как мир: мир, самообнаружение и бытие которого имеет характер значимости, — тот факт, что доступ к обозначаемому и прохождение по пути указания представляет собой понимание окружающего мира, стало быть, в то же время и понимание бытия в этом мире, каковое коренится в понимании самого вот-бытия.

О феномене отношения и его бытийной связи с указанием, знаком

и значимостью следует сказать, что оно в любой момент доступно в указаниях и знаках, а именно в качестве формального элемента их структуры; доступно посредством отвлечения — не только от конкретности и вещного содержания этих феноменов, но и от того, что оно само представляет собой особый вид указания и отсылания. Так мы можем увидеть одно только пустое для-того-чтобы. Постигание чистого отношения как такового представляет собой высшую, но в то же время и самую пустую форму опредмечивания сущего — представление, которое представляет

собой не первичное следование за отсылками и восприятие знаков, но только обращение взора на целое как целокупность отношений.

Суммируя изложенное о значимости, следует сказать, что бытие-в-мире как озабоченное понимание позволяет обнаружить себя тому, что указывает на себя (Sich-deutendes) в его само-означивании (Sich-bedeuten). Это указывающее на себя означивание образует значимость и представляет собой присутствие мира, поскольку он раскрыт в понимающей озабоченности. *Присутствие мира есть мировость мира как*

значимость. Связи значения, в качестве каковых мы теперь постигаем отсылки, — это не субъективное воззрение на мир, который помимо этого и изначально был бы чем-то иным, чем-то изначально непосредственным, и лишь затем обретал бы какое-то значение для обхождения с ним, — напротив, озабоченность сама есть бытие сущего, которое существует только так и никак иначе.

Если мы определяем мировость мира в качестве целокупности отсылок, то это не значит, что мы растворяем вещи окружающего мира, "субстанции", в закономерных

функциональных связях. Напротив, определение отсылки в качестве значения показывает смысл аппрезентации отсылок, который является таким, каков он есть, лишь в силу своей укорененности в присутствии мира труда для озабоченности. Как уже отмечалось, все дальнейшее будет выведено из феномена присутствия для озабоченности в собственном смысле, т.е. из анализа бытия-в-мире, поскольку его смысл состоит прежде всего в озабоченности, существующей способом *позволения-стать-присутствующим-в-настоящем* (Gegenwärtig-werden-

lassens), — примечательный способ бытия, понять который мы сможем лишь тогда, когда увидим, что *это представление в настоящем и это аппрезентирование есть не что иное, как само время.*

§ 24. Внутренняя структура вопроса о реальности внешнего мира

Наша задача — увидеть структуру значимости, которую мы пытаемся представить в качестве собственной конституции мировости, в связи с проблемой интерпретации вот-бытия и с прицелом на вопрос о бытии вообще.

Чтобы ее решить, необходимо в итоговом рассмотрении вопроса о мире как значимости извлечь его из горизонта, который очерчивает превратная ориентация на ту или иную теорию реальности внешнего мира или на какую-либо онтологию действительности. Такого рода теории познания или онтологии должно предшествовать предварительное прояснение значимости и первая ступень интерпретации реальности мира, поскольку здесь дается экспозиция вопроса о бытии вообще, т.е. интерпретация вот-бытия. Поэтому вопрос, поставленный в контексте

теории познания (субъекта и объекта) или онтологии (природы), вообще не коснется интерпретации вот-бытия в аспекте его бытия. Для решения нашей задачи и в завершение нашего предварительного анализа значимости мы рассмотрим следующие пять положений: а) Реальное бытие внешнего мира не нуждается в доказательстве или вере. б) Реальность реального (мировость мира) нельзя определить, исходя из ее предметности и постижимости. с) Реальность не следует интерпретировать как нечто "в себе"; напротив, сам этот характер еще требует истолкования, d) Телесность

воспринимаемого не дает
первичного понимания реальности,
е) Феномен сопротивления как
предмета для влечения и стремления
не обеспечивает достаточного
прояснения реальности.

Обсуждение феномена
сопротивления я поставил на
последнее место, потому что эта
интерпретация реальности, недавно
развернутая *Шелером*, ближе всего к
интерпретации, которую
представляю я. Видимо, близость
наших взглядов связана с тем, что
они имеют общий источник — догадки
(едва ли их можно назвать иначе),

высказанные в этом вопросе
Дильтеем.

**а) РЕАЛЬНОЕ БЫТИЕ
ВНЕШНЕГО МИРА НЕ
НУЖДАЕТСЯ В КАКОМ БЫ ТО
НИ БЫЛО ДОКАЗАТЕЛЬСТВЕ
ИЛИ ВЕРЕ**

Первый вопрос о мировости
мира, которая была представлена в
качестве значимости, это отнюдь не
вопрос о том, является ли вообще
нечто такое, как внешний мир,
реальным. Такая постановка вопроса
имплицитно предполагает мнение, будто
реальность мира ложно и *должно*

доказать, или, как считал *Дильтей* [\[28\]](#) [28], следует хотя бы обосновать правомерность нашей веры в реальность внешнего мира. Оба эти мнения противосмысленны. Тот, кто стремится доказать наличное бытие мира, не понимает сам вопрос, ибо такой вопрос имеет смысл только на основе бытия, имеющего конституцию бытия-в-мире. Противосмысленно доказывать существование того, что является бытийным фундаментом всякого вопрошания о мире, всякого доказательства и удостоверения наличного бытия мира. Именно по своему глубинному смыслу мир —

это уже-наличное для всякого вопрошания. Единственное, на чем держится этот вопрос, — это постоянное непризнание вопрошающим своего способа бытия, для которого этот вопрос имеет конститутивное значение, упущение из вида того обстоятельства, что нечто вроде мира уже всегда раскрыто и может обнаруживать и показывать себя в качестве сущего. Отчасти вопрос о реальности внешнего мира основан на поверхностном понимании *философии Канта*, или, лучше сказать, размышлений, инициированных *Декартом*. Это

вопрос, которым более или менее явно занималась вся теория познания Нового времени, ни на миг, однако, не усомнившись в том, что в реальности внешнего мира никто, конечно, не сомневается. Но при этом всегда предполагалось, что в сущности эта реальность — мировость мира — есть нечто, что, по-видимому, может быть доказано, или точнее, мы так-таки нашли бы это доказательство, будь мы в идеальном положении. Однако реальное бытие мира не только *не нуждается в доказательстве*, но и *не является чем-то таким, во что из-за отсутствия строгих*

доказательств остается только верить, чем-то, по отношению к чему приходится отказаться от знания и обратиться к вере.

Речь о *вере* в реальность "мира" предполагает нечто собственно доказуемое. По сути дела, это мнение сводится к первой позиции, нацеленной на поиск доказательства. Но здесь следует обратить внимание на тот факт, что возврат к вере в реальность не отвечает феноменальным данным. В рамках этой постановки вопроса разворачивается и указанная работа *Дильтея*. Ее значение обусловлено не тем, что в ней дается указанное

обоснование проблемы, — в этом проявляется как раз-таки *дильтеевское* непонимание действительной проблемы,— она важна в связи с другим феноменом — феноменом *сопротивления*, — который в ней тоже затрагивается и который нам еще предстоит обсудить более детально.

Но если отвлечься от полемики вокруг этой теории, то становится ясно, что в нашем отношении к миру нет ничего, что могло бы послужить основанием для феномена веры в мир. Я до сих пор еще не сталкивался с этим феноменом, ибо для мира характерно как раз то, что он есть

"вот" уже до всякой веры. Опыт мира никогда не является верой, и точно так же знание никогда не берет мир на поруки. К бытию мира относится как раз то, что его наличие *не нуждается в поручительстве перед субъектом*; мир нуждается, если уж ставить вопрос так, только в том, чтобы вот-бытие испытало себя самое в своей элементарнейшей бытийной конституции, т.е. именно в качестве бытия-в-мире, — тогда этот опыт самого себя, если он не искажен какой-нибудь гносеологией, лишает почвы все вопросы о реальном бытии мира. Реальное бытие мира противится всем

попыткам доказательства, и всякая псевдо-вера в него есть лишь теоретически мотивированное непонимание. То, что мы говорим, — это не бегство от неудобной проблемы, ибо это еще вопрос, является ли вообще проблемой так называемая проблема, от которой мы якобы бежим. Я "знаю" о реальном бытии мира единственно потому, что существую. Первоначальная данность выражается не в "*cogito sum*", но в "*sum cogito*", причем здесь "*sum*" берется не как нечто онтологически индифферентное, как у Декарта и всех его последователей, — не в смысле наличного бытия

некоторой мыслящей вещи, — но как выражение фундаментальной конституции моего бытия: я существую в некотором мире, и потому могу вообще мыслить о нем. Впрочем, этот *картезианский* тезис понимают с точностью до наоборот, и по праву, ибо этого хотел и сам *Декарт*: чтобы вопрос о "sum" вообще не поднимался, и только принималась бы на веру данность сознания как абсолютно внутреннего и абсолютного исходного пункта, — откуда и проистекают все загадки "внутреннего" и "внешнего".

Реальность мира проблематична не в том смысле, что неизвестно,

существует ли он в действительности; скорее, вопрос о реальности мира — это вопрос о том, как следует понимать мировость. Часто можно слышать, что вопрос о наличном бытии мира не имеет смысла, что это-де самоочевидно, — но в феноменологическом смысле такого утверждения недостаточно: нужно, так сказать, столкнуть этот вопрос с положительно раскрытым феноменом бытия-в и мира. Т.е. нужно сперва увидеть фундаментальную конституцию вот-бытия как бытие-в-мире, чтобы затем с полным правом сказать: "Это

суждение грешит против смысла — против фундаментальной конституции того, о чем идет речь". "Самопонятность" наличного бытия мира для вот-бытия становится прозрачной только на основе положительного видения феномена бытия-в — *оптическая экзистентная (existenzielle) самопонятность дана вместе с бытием вот-бытия, но остается загадкой в онтологическом смысле.*

***ь*) РЕАЛЬНОСТЬ**

**РЕАЛЬНОГО (МИРОВОСТЬ
МИРА) НЕЛЬЗЯ ОПРЕДЕЛИТЬ,
ИСХОДЯ ИЗ ЕЕ ПРЕДМЕТНОСТИ**

И ПОСТИЖИМОСТИ

Второй вопрос о реальности реального, о бытии мировости мира, не означает, что нужно исследовать, каким образом получается, что мир существует. Прежде всего, этот вопрос, коль скоро он имеет хождение в науке, предполагает, что тот, кто намерен выяснить, каким образом сущему *удается* существовать, уже понимает, что значит "бытие". Однако это предварительное понимание "бытия", коль скоро мы его обретаем, уже не позволяет ставить подобных вопросов, ибо в них *бытие* берется как *свое же сущее*, эти вопросы

имеют целью *объяснение бытия из сущего*. Если нам ясно, насколько противосмысленно приписывать бытию словно бы некую уловку, с помощью которой оно существует, и если мы тем самым отвергаем такую трактовку вопроса о бытии, обращенного к сущему, то это вовсе не означает, будто мы придерживаемся мнения, по которому о "бытии в себе" ничего сказать нельзя, а можно говорить только о сущем, поскольку оно *постигнуто*, предметно представлено в нашем сознании. Так мы пришли бы к известному тезису о том, что сущее всегда существует

только для сознания. Этот тезис известен под названием "*тезиса об имманентности*", и все теории познания прорабатывают его по типу "за" или по типу против". Этот тезис разворачивают в гносеологическую проблему, не задаваясь вопросом о том, что же может означать термин "имманентность", что этот тезис, если он вообще имеет какой-то смысл, содержит от самих феноменов, что это в сущности значит: "Сущее существует всегда только для сознания".

То, что в этом тезисе подразумевается и усматривается по существу, — это не зависимость

сущего в его бытии от сознания и не тождество трансцендентного имманентному; его феноменальная основа состоит в том, что *мир обнаруживает себя*. Таким образом, сам феномен ставит перед нами задачу интерпретации самообнаружения и его структуры, — и то, насколько адекватно мы сумеем определить обнаруживающее себя сущее в его бытии, зависит от того, насколько свободным от предрассудков будет наш подход к нему.

Бытие не заключается в самообнаружении сущего, но последнее — и только оно —

представляет собой феноменальную почву, на которой возможно постижение бытия сущего. *Лишь посредством интерпретации самообнаружения сущего можно, — если можно вообще, — овладеть его бытием.* Если о сущем как таковом должно быть сказано, что оно существует "в себе" и не зависит от его постижения сознанием, то именно поэтому его бытие можно отыскать только в его самообнаружении, и лишь на основе феноменального выявления и интерпретации структуры самообнаружения его можно объяснить и понять. Хотя слово

"объяснить" здесь не подходит, поскольку объяснение представляет собой производную и обособленную форму истолкования и раскрытия сущего. Всякое объяснение, если говорить об объяснении природы, отличается тем, что пребывает в сфере *непонятого*. Можно даже сказать, что *объяснение есть истолкование непонятого*, причем такое, что непонятное не делается понятным, но остается непонятым в принципе. *Природа есть то, что в принципе может и должно объясняться*, но именно потому, что она в принципе непонятна; природа есть *совершенно непонятное*, и она

такова, потому что представляет собой *размиренный мир*, ибо мы рассматриваем ее в этом предельном смысле — в смысле сущего, как оно открыто в физике. Это связано с тем, что объясняя и открывая мир в качестве природы, мы не можем исследовать и опрашивать ее иначе, как только на предмет присутствия в ней сущего. Сущее допускается к рассмотрению лишь в той мере, в какой оно определено законами движения, которые должны оставаться инвариантными, неизменными, теми же самыми при любом возможном способе рассмотрения и в любом аспекте, т.е.

законами, которым подчинено рассмотрение природы. При этом надо заметить, что все тезисы и доказательства, представленные в физике или математике, как утверждения, как речь о чем-то, вполне понятны, тем не менее само то, о чем они говорят, является непонятным. В то же время непонятность сущего означает, что оно совершенно лишено характера вот-бытия, тогда как вот-бытие есть в принципе понятное сущее; поскольку само понимание относится к его бытию как бытию-в-мире, постольку мир, обнаруживая

себя в качестве значимости, понятен ему.

**С) РЕАЛЬНОСТЬ НЕ
СЛЕДУЕТ ИНТЕРПРЕТИРОВАТЬ
КАК НЕЧТО "В СЕБЕ";
НАПРОТИВ, САМ ЭТОТ
ХАРАКТЕР ЕЩЕ ТРЕБУЕТ
ИСТОЛКОВАНИЯ**

Если мы обратимся к определению "в-себе" как характеристике мировости, то можно вкратце вспомнить сказанное выше: "в-себе" — не изначальный характер, он сам имеет определенный феноменальный генезис, сам еще

нуждается в истолковании, хотя и считается, что это не так. Тот факт, что философы столь охотно характеризуют реальность мира как нечто "в себе", причем не проясняют этот характер, но ограничиваются его голой констатацией, объясняется тем, что это "в-себе" приписывается миру, так сказать, *реактивно*, в *противовес* трактовке бытия мира в качестве постигнутого бытия, в *противовес* определению действительности действительного в качестве объективности для объективного научного познания. Таким образом, дело ограничивается контртезисом: сущее существует "в

себе". Эти философы апеллируют к тому, что всякое "естественное" и научное познание имеет целью определение бытия в-себе-сущего, но при этом не выходят за рамки того, к чему апеллируют, и не задаются вопросом о том, что же, собственно, это значит.

Если бы бытие мира можно было определить только как постигнутое бытие, то единственный шанс все-таки прояснить это "в-себе" заключался бы во все большем отвлечении от субъекта, — но как бы это стало возможно без обращения к фундаментальной конституции бытия-в? Поскольку же бытие мира

становится постижимым в его
самообнаружении, то понимание в-
себе-сущего как такового
открывается именно *в радикальной
интерпретации вот-бытия и только
в ней*. Поэтому чем более
изначальной и собственной будет
наша экспликация этого сущего в его
бытии, тем радикальнее мы сможем
эксплицировать познание и сущее в
его познаваемости. Поскольку
объекты не зависят от субъекта,
постольку их бытие можно
эксплицировать только в верно
понятой субъективности, однако к
бытию субъекта оно не сводится.

д) ТЕЛЕСНОСТЬ ВОСПРИНИМАЕМОГО НЕ ДАЕТ ПЕРВИЧНОГО ПОНИМАНИЯ РЕАЛЬНОСТИ

Но точно так же и телесность не дает первичного понимания реальности. Хотя следует признать, что телесность представляет собой действительный феноменальный характер, а именно постольку, поскольку я подхожу к сущему вполне определенным образом — в чисто зрительном восприятии, — однако именно при таком подходе к

мировости, особенно если я понимаю восприятие как простое восприятие вещей, мир уже не доступен в своей полной мировости, в полноте своей значимости, как она обнаруживает себя для озабоченности. В чистом восприятии вещи мир показывает себя скорее в *дефективной значимости*. Я беру слово "дефективный", *deficiens*, в старом смысле. Значимость, как она обнаруживает себя в восприятии, является дефективной, ей недостает чего-то, что она имеет и должна иметь в качестве мира; в голом показателе-взгляде на многообразие

вещей изначальности мира наносится какой-то ущерб.

Традиционные категории вещиности, которые по определенным причинам считаются и *действительными (die)* категориями бытия — вещьность, субстанция, акциденция, свойство, причинность — имеют своим феноменальным истоком эту дефективную значимость. Эти категории сформированы на основе определенного подхода к вещам (пред-обладание присутствием и его фундаментальными характеристиками), который уже находится в процессе характерного

размирщения мира. Почему же прежде всего были открыты именно эти категории? Этот вопрос равнозначен вопросу, который мы уже поставили выше, и на который еще не получили ответа: почему естественное вот-бытие, проясняя мир, в котором существует, *упускает из вида* именно окружающий мир? Почему для категориальной характеристики бытия мира оно в качестве *действительных* базовых определений уже всегда полагает категории, сформированные наподобие категории вещности?

Аристотелевские категории — οὐσία, ποῖόν, ποσόν, πού, ποτέ, πρὸς τί

(ὑποκείμενον — συμβεβηκότα — то, что уже всегда должно быть вместе с наличным, априорные возможности чего-то в качестве чего-то), в традиционном варианте — субстанция, качество, количество, место, время, отношение — все они почерпнуты в этой своеобразной сфере *голо́го постижения вещей* и речи о них, определенной как *теоретическое высказывание*. Но уже у *Аристотеля* эти категории стали целиком и полностью категориями бытия; в то же время они стали основой и для определения предметных категорий вообще, т.е. определений, присущих

чему угодно, поскольку оно вообще есть нечто, независимо от того, существует ли оно в мире или только в мысли. Стало быть, и телесность не является первичным характером окружающего мира.

е) ФЕНОМЕН

**СОПРОТИВЛЕНИЯ КАК
ПРЕДМЕТА ДЛЯ ВЛЕЧЕНИЯ И
СТРЕМЛЕНИЯ НЕ
ОБЕСПЕЧИВАЕТ
ДОСТАТОЧНОГО ПРОЯСНЕНИЯ
РЕАЛЬНОСТИ**

Но и феномен сопротивления тоже не обеспечивает достаточного

прояснения реальности. Очевидно, уже греки имели в виду этот феномен, когда полагали *σώματα*, телесные вещи в аспекте нажатия и удара, в качестве собственных *οὐσίαι* [\[29\]](#) [29]. В новейшее время в контексте вышеописанной проблемы на феномен сопротивления указывал прежде всего *Дильтей*, а именно на *сопротивление как коррелят импульса*. Всякому импульсу, который исходит из субъекта и живет в нем, соответствует некоторое сопротивление. *Дильтей*, хоть и не достиг более точного понимания феномена, тем не менее, — и это самое главное, — уже давно видел,

что реальность испытывается не только в познании и знании, но и в целокупном, как он говорил, "живом субъекте", этом "мыслящем, волящем, чувствующем существе". Его мысль была устремлена к целостному субъекту, имеющему опыт мира, а не к бескровной теоретически мыслящей вещи, что только подразумевает мир. Но он пытался раскрыть целое в рамках традиционной антропологической психологии, что заметно уже в этой формулировке: "мыслящее, волящее, чувствующее существо". Он не видит как раз того, что эта старая психология оттесняет его от самого

феномена; она не преодолевается, но лишь вновь подтверждается в его новой аналитической психологии, и тем самым не дает ему действительно постигнуть то, о чем он догадывался.

В последнее время сходные воззрения на бытие реального развивает *Шелер*, правда, он подводит под них существенно более прозрачную теорию структуры душевного, а именно феноменологический анализ акта. Сам он именует свою теорию наличного бытия (Dasein) мира (он использует термин "Dasein" в смысле наличного бытия) "волюнтативной

теорией наличного бытия", выражая этим тот факт, что наличное бытие мира первично коррелятивно воле, т.е. импульсу, стремлению.

Шелер замечает: "...что, однако, само знание есть *бытийное* отношение, что так-бытие сущего может быть одновременно *in mente* и *extra mentem*, но наличное бытие всегда *extra mentem*; что, далее, обладание наличным бытием как таковым основывается вообще не на интеллектуальных функциях (будь то созерцание или мышление), а только на сопротивлении сущего, изначально переживаемом в акте стремления и динамических

факторах внимания, — это учение я уже семь лет представляю в своих выступлениях как *первый* фундамент моей теории познания" [\[30\]](#) [30].

Бытие предметов непосредственно дано только в соотнесенности с влечением и волей, а не в каком-либо знании [\[31\]](#) [31].

Шелер имел здесь особую нужду указать время, в течение которого он представляет эту теорию. В ответ я хотел бы отметить, что в моих выступлениях я тоже представляю эту теорию уже семь лет, но, как я уже сказал, наше согласие, очевидно, проистекает из того, что общим истоком наших взглядов послужил

импульс мысли *Дильтея* и феноменологическая постановка вопросов. Я хочу особо подчеркнуть, что теория *Шелера* — прежде всего в той мере, в какой она обращена к специфической функции телесности в строении реальности мира, — должна раскрыть немаловажные феномены, поскольку он проработал именно феномены биологического в их существенном смысле и, видимо, на сегодня продвинулся в исследовании этих феноменов и их структуры дальше всех. Поэтому его антропология обещает стать существенным шагом вперед в этой области.

Тем не менее надо сказать, что феномен сопротивления не является изначальным феноменом, но в свою очередь может быть понят только на основе значимости, и что в собственном смысле корреляция мира и вот-бытия (хотя я не думаю, что здесь вообще можно говорить о корреляции) — это не корреляция импульса и сопротивления, или, в терминах *Шелера*, воли и сопротивления, но корреляция *заботы и значимости*. Эта корреляция составляет основную структуру жизни, которую я называю также *фактичностью*. Нечто, обладающее сопротивляемостью,

может обнаружить себя в качестве сопротивления — того, через что я не могу пройти насквозь, — лишь тогда, когда я живу в желании пройти-сквозь, т.е. в стремлении к чему-то, стало быть, когда уже имеет место первичное присутствие чего-то для заботы и озабоченности, из которого только и может проистекать присутствие того, что оказывает сопротивление. Сопротивление, сколь бы сильным оно ни было, никогда не дает предметное. Если бы сопротивление составляло собственное бытие сущего, то в бытийном отношении двух вещей, оказывающих друг другу сильное

сопротивление, т.е. в случае сильного давления одного сущего на другое, должно было бы присутствовать нечто вроде мира, однако одного только взаимного сопротивления двух вещей для этого недостаточно: нажим и упругость, удар и отдача материальных вещей не обеспечивают возникновение чего-то такого, как мир в смысле мировости, напротив, *сопротивление* — это феномен, в котором мир уже предполагается.

Феномена сопротивления недостаточно еще и потому, что в своей основе он — точно так же, как и у Дильтея, — ориентирован только

на корреляцию актов. Поэтому *Шелер* вынужден вновь прибегнуть к этому различению "in mente" и "extra mente", чтобы подвести его под традиционное представление о субъекте, осуществляющем акты. С другой же стороны, в феноменологии совершенно независимо назревает осознание того, что реальность невозможно понять на основе голого знания о чем-то, что теория познания менее всего может ориентироваться на суждение или что-либо подобное. Все это немаловажно, и *Шелер* весьма убедительно показывает именно последнее, когда говорит, что три

четверти нынешних теорий познания представляют превратное мнение, согласно которому то первичное, что позволяет вообще постигнуть предмет познания, сущее само по себе, есть суждение.

Как и телесность, сопротивление коренится в том, что мировость уже существует. Сопротивление и телесность суть определенные феномены изолированного самообнаружения — изолированного в том смысле, что оно ограничено рамками подхода к сущему, имеющего характер голого стремления. Стало быть, трактовка мирового сущего в качестве

сопротивления сопряжена у *Шелера* с его биологической ориентацией, т.е. с вопросом о том, как мир вообще дан низшим живым существам. Этот путь прояснения феноменов жизни, нисходящий через аналогию вплоть до одноклеточных, представляется мне принципиально неверным. Лишь постигнув предметность мира, доступного нам, — лишь постигнув наше бытийное отношение к миру, — мы, вероятно, сможем посредством определенной модификации способа рассмотрения определить также и мировость животного, но не наоборот, ибо при анализе окружающего мира

животных мы всегда вынуждены говорить по аналогии, поэтому их окружающий мир не может быть для нас самым простым.

Для того чтобы прояснить реальность реального, необходимо увидеть само вот-бытие в его фундаментальной конституции; уразумев это, мы тем самым обнаруживаем главный изъян всех споров между *реализмом* и *идеализмом*. Прояснить эти позиции — значит не столько выявить их суть или найти решение в пользу одной из них, сколько понять, что обе они могут существовать лишь на основе одного упущения, а именно: как в

той, так и в другой понятия "субъекта" и "объекта" служат базовой предпосылкой, но не проясняются в свете базовых структур самого вот-бытия. Однако всякое серьезное идеалистическое учение правомерно, поскольку в нем раскрывается тот факт, что бытие, реальность, действительность можно прояснить лишь тогда, когда бытие, реальное, присутствует, обнаруживает себя. Реализм же прав в том, что стремится зафиксировать естественное сознание вот-бытия, направленное на наличное бытие его мира; но он тотчас впадает в заблуждение, как только начинает

объяснять эту реальность с помощью самого же реального, т.е. так, будто реальность можно прояснить посредством некоторого каузального процесса. Поэтому в чисто научном методическом плане реализм всегда представляет собой более глубокую ступень познания, нежели идеализм, пусть даже возвысившийся до солипсизма.

На этом я хотел бы приостановить анализ мира в аспекте структуры значимости. Я подчеркиваю, что мы еще вернемся к рассмотрению этого феномена на существенно более высоком уровне, а именно тогда, когда проясним

существование бытия-в-мире, бытийный способ, каким вот-бытие позволяет сущему обнаружить себя, способ бытия самого понимания, — тогда мы сможем показать, почему самообнаружение мира следует понимать как *присутствие* и *настоящее* (Gegenwart).

§ 25. Пространственность

мира

Тема нашего рассмотрения — вот-бытие в его фундаментальной конституции, т.е. как бытие-в-мире. Сначала мы рассмотрели этот собственный феномен в одном из трех направлений — в аспекте

структурного момента, называемого миром, причем последний мы поняли как мир повседневного вот-бытия. Мировость мира мы первоначально выявили в ее общей структуре, т.е. в качестве значимости.

При этом мы отталкивались не от *extensio*, т.е. не от определения реальности, которое может дать нам крайняя теоретико-познавательная ориентация. Однако сама эта возможность — возможность первичного определения мира на основе протяженности и пространственности, в аспекте известной объективности

естествознания, — указывает на то, что в каком-то смысле миру все же присуща *пространственность*, что *пространственность является конституентой мира*. Это, конечно, не значит, что бытие мира можно определить, исходя из пространственности, как это пытался сделать *Декарт*, и что пространственность фундирует все прочие возможные характеристики реальности. Скорее, здесь следует предположить обратное: нельзя ли пространственность эксплицировать на основе мировости? Может быть, специфическая пространственность окружающего мира, равно как и вид

и структура самого пространства, а также его раскрытие, т.е. способ его возможного самообнаружения, например, в качестве чисто метрического пространства, — может быть, все это можно понять, лишь исходя из мировости мира. И это действительно так.

Эксплицировать пространство и пространственность — сообразно задаче феноменологического анализа — в качестве фундаментальной конституции мира и исходя из феномена самого мира, значит выявить пространственность как феномен в мире повседневного вот-бытия, сделать ее зримой именно в

окружающем мире. *Тот факт, что мир есть окружающий мир, определяется специфической мировостью пространства.* Лишь увидев мировость пространства и первичную пространственность, т.е. лишь поняв пространство окружающего мира и его структурную взаимосвязь с вот-бытием, мы сумеем избежать того пути, по которому издавна, и прежде всего у *Канта*, движется определение духа и духовного бытия: когда дух определяется сугубо отрицательно, через его отграничение от пространства, через противопоставление *res cogitans* и

res extensa, т.е. когда дух постигается только как не-пространство.

Напротив, изначальный анализ мира и его пространственности показывает, что само вот-бытие имеет пространственный характер, и что нет никаких оснований запираться от этого факта и отстаивать метафизические предпосылки, превращающие дух, т.е. личность, собственное бытие человека, в некий флюид, пребывающий вне пространства и свободный от какой бы то ни было связи с ним, — это мнение проистекает лишь из того, что тот или иной мыслитель с самого начала

трактует пространство как телесность, а потом все время боится материализовать дух.

Феноменальную структуру мировости пространства мы обозначаем как то *окружающее*, что присуще миру как *окружающему* миру. Поэтому выше мы распланировали анализ мира таким образом, чтобы сначала обсудить мировость, а затем, на второй ступени, — *окружающее* мировости как конститутивный фактор ближайшего мира [\[32\]](#) [32].

Экспликацию *окружающего* можно разделить на три этапа: во-первых, выделение феноменальной

структуры окружающего как
такового; во-вторых, окружающее,
присущее окружающему миру, как
первичный характер мира и
пространственности, т.е. как
первичный характер
самообнаружения мира, а вместе с
тем и самого вот-бытия как бытия-в;
в-третьих, специфическое
опространствление мира, т.е.
открытие и разработка чистого
пространства как размирщение мира.

Чтобы не задерживать наше
продвижение, я обрисую два
последних пункта лишь в самых
общих чертах. Основное значение

имеет для нас разработка структуры окружающего.

Эта структура, эта специфическая мировость окружающего мира, определена тремя феноменами, которые тесно сочленены друг с другом: *отдаление, местность и ориентация* (направление, направленность).

**а) ВЫДЕЛЕНИЕ
ФЕНОМЕНАЛЬНОЙ
СТРУКТУРЫ ОКРУЖАЮЩЕГО
КАК ТАКОВОГО
КОНСТИТУИРОВАНО
ФЕНОМЕНАМИ ОТДАЛЕНИЯ,**

МЕСТНОСТИ И ОРИЕНТАЦИИ (НАПРАВЛЕНИЯ)

Первые два феномена — отдаление и местность — имеют обратную связь с феноменом ориентации. Коль скоро пространственность первично принадлежит мировости, неудивительно, что мы, как сейчас выяснится, уже в анализе мировости окружающего неявно использовали ее характеристики. Среди характеристик мира в аспекте его мировости мы назвали, в частности, подручное бытие, определенное в качестве присутствия того, чем забота располагает ближайшим

образом. Характеристика "ближайшим образом" включает в себе феномен *близости*.

Затем анализ знака и указания продемонстрировал, что озабоченность неким особым способом, т.е. в качестве специальной задачи, может предпринять раскрытие, разметку и освобождение для себя возможного пути в местной конstellляции окружающего мира в данный момент. Стрелка на капоте автомобиля указывает, куда он повернет, т.е. направление его движения. Таким образом, феномен окружающего содержит в себе специфические

характеристики *близости* и *направления* (пути).

В близости заключена удаленность, или, в более точной формулировке, которую мы обоснуем ниже, *близость есть только модус отдаления*. Вместе с близостью и удаленностью, которые характеризуют вещи мира, как он обнаруживает себя в озабоченности, уже дан и феномен отдаления. Сразу оговорим, что под "отдалением" мы понимаем не расстояние между двумя точками, пусть даже в смысле вещей окружающего мира (например, отдаленность стула от окна), но близость или удаленность того же

стула или окна по отношению ко мне. Лишь это первичное отдаление, лишь тот факт, что стул, поскольку он присутствует как вещь мира, вообще отдален от меня, вообще как-то близок или далек по отношению ко мне, — делает возможным то, что стул отдален от окна, и позволяет обозначить эту отсылку двух вещей друг к другу как отдаленность, хотя это обозначение используется уже вторичным образом. Соотношение двух точек здесь уже нельзя назвать отдалением, ибо в геометрическом смысле между двумя точками имеется не отдаление, но расстояние. Расстояние и отдаление

— это не одно и то же: расстояние онтологически фундировано в отдалении и может быть открыто и определено лишь на его основе.

Характер указанной выше констелляции, в которую может войти определенная вещь окружающего мира (автомобиль, принимающий некоторое направление движения), включает в себя изначальное "*Куда*" (Wohin), а именно "туда-то" (hin), к такому-то пункту, точнее, к такому-то *месту*, — что предполагает определенную *местность*. Местность есть не что иное, как "*Там, куда*" (Wo eines Wohin). Местность сущностным

образом ориентирована на "туда-то", на *направление*. Эти феномены — близость, удаленность и направление — образуют первую основную структуру окружающего, и их собственное единство позволяет сказать: *окружающее, присущее миру, есть местная близость или удаленность того, при чем пребывает озабоченность*. То, при чем я пребываю в повседневной озабоченности, определено близостью и удаленностью, и именно в их местности, ориентированности, направленности. Однако оба структурных момента — местность и

близость-удаленность — предполагают нечто вроде ориентированности на само озабоченное вот-бытие. Близость и удаленность, равно как и местность, определенным образом отсылают обратно к озабоченному обхождению с миром. Лишь эта обратная отсылка, усмотренная в самих вещах окружающего мира, лишь эта ориентация близкого и далекого — сущего, определенного характером местности, — дает нам полную структуру феномена "*Вокруг*", присущего окружающему.

Уже в естественной речи мы под "вокруг " понимаем "то, что вокруг

нас". "То, что вокруг нас" —
окружающий мир — это не
случайное нагромождение разных
вещей; напротив, действительность,
будучи упорядочена посредством
близости и удаленности,
артикулирована в качестве того, в
чем всякая вещь имеет свое
основание (womit es je ein Bewenden
bei etwas hat), или точнее: все вещи
окружающего мира как-то
размещены. Какое-либо сущее
является близким или далеким,
поскольку имеет место в местности,
т.е. место, ориентированное на вот-
бытие, и именно такое место,
которое налично вместе с данным

сущим или отведено ему в озабоченности. Всякая вещь мира, с которой как-то обходится озабоченность, всегда имеет свое место в двояком смысле. Во-первых, поскольку вещь существует в мире способом наличного бытия, она имеет место, уже наличное вместе с ним. В естественном опыте и видении неба солнце всегда имеет какое-то определенное положение. Во-вторых, изначально подручные вещи всякий раз имеют отведенное им место. Озабоченность способна отводить вещам место, что отнюдь не самоочевидно.

Но что же означает собственно "место"? *"Место" есть "где"* уместности подручного или наличного сущего в озабоченности. Уместность же — это *местность*, и определение уместности в качестве размещения вытекает из анализа озабоченности и того, что в ней первично присутствует. Размещение вещей окружающего мира — вплоть до обстановки комнаты — регулируется тем, на что вообще нацелена моя повседневная озабоченность, и тем, как определено само мое вот-бытие как бытие в мире. Размещение вещей окружающего мира, определение их

местной принадлежности, опять же
фундировано в первичном
присутствии озабоченности.
Озабоченность направляет "туда"
или "сюда" вещи, которые
используются и должны быть
ближайшим образом под рукой, или
пока непригодные, мешающие вещи,
которые нужно "устранить". Это
своеобразное "обустройство места"
(Räumen) представляет собой
определенный вид озабоченности
окружающим. Уместность в
некотором ориентированном "где-то"
дана вместе со значимостью мира.
Именно озабоченность на основе
присутствия мирового сущего

впервые раскрывает для него место — для сущего в смысле ближайшего подручного, ибо указать место можно только подручному (что в известной мере аналогично установлению знака), тогда как место наличного мы можем лишь обнаружить — в качестве места, выступающего из ориентации ближайшего мира и вновь возвращающегося в нее.

Итак, близкое можно отрицательно определить как "не очень отдаленное", если это "не очень" произносится в горизонте повседневной озабоченности, т.е. в смысле "тотчас" — в смысле доступности в любой момент;

близкое — это то, что в любой момент и без задержки может быть аппрезентировано, мировое сущее в его бытии, поскольку оно всегда определено отсылками как подручное бытие, одновременное с подручным бытием других вещей.

Сегодня для радиослушателя является близким концерт, который дают в Лондоне. В радиопередачах современное вот-бытие осуществляет аппрезентацию своего "вокруг", своеобразно расширяющееся приближение мира, значение которого для самого вот-бытия еще недоступно нам в полном объеме. При ближайшем

рассмотрении близость представляет собой не что иное, как специфическое отдаление, доступное в определенной временности. Все способы наращивания скорости движения, которому мы сегодня более или менее добровольно и вынужденно содействуем, заключают в себе преодоление отдаления. По своей структуре эта своеобразная битва с отдалением (покорнейше прошу не усмотреть в этом какой-либо оценки!) представляет собой помешательство на близости, которое имеет бытийное основание в самом вот-бытии. Эта форма

помешательства есть не что иное, как сокращение потерь времени; последнее же представляет собой бегство времени от самого себя — способ бытия, возможный только для чего-то такого, как время; бегство от самого себя — это не перемещение времени в какое-то новое место, но одна из его собственных возможностей — настоящее. Убегая от самого себя, время остается временем.

в) ПЕРВИЧНАЯ

**ПРОСТРАНСТВЕННОСТЬ
САМОГО ВОТ БЫТИЯ:
ОТДАЛЕНИЕ,**

МЕСТНОСТЬ И ОРИЕНТАЦИЯ СУТЬ БЫТИЙНЫЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ВОТ БЫТИЯ КАК БЫТИЯ -В МИРЕ

Близость и удаленность вещей окружающего мира по отношению друг к другу всегда коренится в первичном отдалении, которое является характером самого мира. Именно потому, что мир по своему смыслу "отдален", и возможно нечто такое, как близость в качестве модуса удаленности, т.е. само вот-бытие как

бытие-в-мире, как бытие, делающее мир присутствующим в настоящем, по своему собственному бытийному смыслу является отдаляющим, т.е. в то же время и приближающим. Я использую здесь слово "отдаление" в переходном, активном смысле: *отдаление* означает здесь *уничтожение удаленности*, приближение как привлечение чего-то или же обращение к чему-то, такое привлечение сущего, чтобы кто угодно, когда угодно и без труда мог к нему прибегнуть. Это насилие над естественным словоупотреблением, но его требует здесь сам феномен.

Само вот-бытие является от-даляющим: оно постоянно преодолевает удаленность и тем самым делает наличное присутствующим в настоящем. Вместе с вот-бытием как бытием-в-мире дано и само от-даление. Сам мир раскрыт как отдаленный и, соответственно, близкий. Отдаление, также как, например, сопротивление, есть *герменевтическое понятие*: оно выражает нечто, что имеет смысл структуры вот-бытия, бытийной структуры, в которой пребываю я сам как существующий "вот", как сущее характера вот-бытия. Стало быть, "от-даление" выражает способ

бытия, каким могу существовать и всегда существую я сам.

Всем вещам окружающего мира присуща какая-то удаленность лишь постольку, поскольку они, как вещи мира, вообще отдалены. Как только затемняется специфический характер вещей как вещей окружающего мира, как только вещи размиращаются и превращаются в геометрические точки, они тотчас совершенно утрачивают характер отдаления. Остается только *расстояние*. Само по себе расстояние есть количество, некоторое "сколько". Расстояние есть то, чем отдаление по своему

первичному смыслу не является:
некоторое количество, определяемое
только на основе того многообразия,
в котором оно — это расстояние
имеет место; расстояние между
двумя данными единствами, это
определенное количество,
определяется на основе
многообразия так-то и так-то
расставленных точек; *расстояние
есть дефективное отдаление*. Это
специфическое преобразование
отдаления, присущего окружающему
миру, — *от-даление как
экзистенциал вот-бытия и
отдаление как категория* — является
результатом того самого процесса

размирщения, который мы упоминали уже неоднократно; но рассмотреть его структуру более детально мы сейчас не можем уже потому, что для этого нам необходимо раскрыть феномен времени.

Как характеристики мирового сущего, близость и удаленность в то же время определены как нечто *местное*, т.е. находящееся в некоторой местности. Местность есть "где" уместности, "куда" движения, "к чему" привлечения, "на" взгляда и т.п. Такое "туда-то" представляет собой *направленность*, присущую всякой озабоченности как

бытию-в-мире. Это значит, что, коль скоро бытие-в всегда является от-даляющим, всякое от-даление как базовое определение бытия-в-мире представляет собой направленность-на. При этом ориентация определяется и фиксируется различными способами, сменяющими друг друга. Сама фиксация ориентиров может осуществляться различными средствами: с помощью одних только знаков окружающего мира или посредством чисто математического исчисления координат. Однако сама возможность такой фиксации

обусловлена определением местности со стороны значимости.

Участки небосвода впервые открыты посредством наблюдения восхода и заката солнца; при этом солнце понимается не как астрономическое тело, но как наличное окружающего мира, которое постоянно используется в повседневной озабоченности, а именно поскольку оно — в чередовании дня и ночи — дает свет и тепло. Такое его бытие — в качестве используемого — меняется вместе с его положением; так, утром еще холодно и мало света. Различные положения солнца на небосводе,

прежде всего такие как восход, зенит и закат, суть всегда наличные места. Поскольку они принадлежат окружающему миру, они делают возможной ориентацию, так что восток, юг, запад и север в их соотнесенности с небосводом в свою очередь определяют всякую местность окружающего мира. Переход ходака, положение поля и т.п. всегда ориентированы на *стороны света*. Следует отметить, что в первичном раскрытии сторон света они еще весьма далеки от соответствующих географических понятий, о чем свидетельствует, например, тот факт, что издавна и

даже еще сегодня церкви и кладбища имеют вполне определенную ориентацию. Стороны света, скажем, восток и запад, как они здесь принимаются в расчет, не имеют никакого отношения к географическим понятиям: они соотнесены с восходом и закатом, жизнью и смертью, стало быть, с самым вот-бытием. Вспомните "*De bello gallico*" *Цезаря*: войско вполне определенным образом ориентирует свой лагерь. На основе таких ориентации, которые первоначально отнюдь не исчисляются географически и не являются результатом какого бы то ни было

инного теоретического определения местности, артикулирована всякая местность в окружающем мире.

"Где" уместности сущего окружающего мира, эта целокупность окружающего, в которой я движусь, выявляется то так, то иначе: в зависимости от того, что в данный момент заботит меня больше всего. Пространственность, артикулированная таким образом, — пространственность дома или пространственная целокупность, скажем, целокупность города как местности в окружающем мире, — это не то же, что трехмерное многообразие, заполненное вещами.

Местность в мире как таковая может быть раскрыта лишь постольку, поскольку само размыкающее бытие-в-мире является ориентированным. Это фундаментальное положение, которое в обратной формулировке позволяет понять сущностный первичный характер вот-бытия: так как местность может быть раскрыта только на основе ориентированного вот-бытия, это последнее — само вот-бытие — всегда и изначально (von Hause aus) есть бытие-в-мире.

Итак, мы видим, что артикуляция местности, а вместе с тем и фиксация близкого и удаленного, всякий раз определяется

на основе значимости самих обнаруживающих себя вещей. Ближайший мир и обнаруживающие себя в нем вещи размещены не по типу геометрической системы точек, но внутри связей отсылок окружающего мира: на столе, под дверью, за столом, на улице, за углом, возле моста — все это суть вполне определенные ориентации, несущие в себе (исключительно только в рамках окружающего мира) характер значимости, — "там, где" пребывает повседневная озабоченность. В этой структуре окружающего, которая посредством близости, удаленности, местности и

ориентации центрирована в
озабоченности и во всех этих
моментах фундирована значимостью,
еще нет ничего от каких бы то ни
было структур *гомогенного*
пространства.

Гомогенным является чисто
метрическое пространство,
пространство геометрии, поскольку
последняя разрушает своеобразную
структуру окружающего, чтобы тем
самым обрести возможность
раскрытия гомогенного
пространства, а вместе с тем и
возможность исчисления природы,
взятой в аспекте процессов
движения как чистого временного

изменения места, — причем само исчисление есть всегда не более, чем определенный вид аппрезентации.

Об основной функции отдаления (соответственно приближения) в вот-бытии я всегда говорил, имея в виду обстоятельство, которое мы детальнее рассмотрим в связи с феноменом времени: что в *самом вот-бытии заложена своеобразная тенденция к близости* — к близости, которая по своему смыслу имеет бытийную связь с *настоящим*; настоящее же есть *одна из* возможностей времени.

Местность окружающего мира и ее конкретизация в месте всегда

определяется на основе уже
наличных местностей; в свою
очередь последние определяются на
основе присутствия сущего для
озабоченности. Определение
отдаления имеет смысл
повседневного истолкования. Это не
измерение расстояния, но оценка
отдаления, которая, опять же, не
имеет точного масштаба, но
соотносится с повседневно
известными отдалениями, всякий раз
принадлежащими пониманию бытия
вот-бытием. В смысле измерения,
например, в метрах, такие оценки
весьма неточны, однако
повседневное истолкование имеет

свою *особую определенность* и свою изначальную правомерность.

Так, мы говорим, что до такого-то места "можно дойти на прогулке" или "рукой подать". Такого рода "единицы длины" несводимы к количественным определениям: слово "прогулка" каждый понимает по-своему, но тем не менее в нашем общении оно означает нечто достаточно определенное. Даже если мы используем какую-либо количественную меру, например, когда измеряем отдаление временем, говоря "дотуда полчаса или час ходьбы", сама эта мера опять же может быть оценена по-разному.

Путь, который я прохожу ежедневно и для измерения которого имеется известная мне объективная мера времени, может иметь каждый раз разную продолжительность. В этом лишь отражается тот факт, что именно я сам всякий раз прохожу через это отдаление как *мое* отдаление, прохожу этот путь, на котором я отдаляю себя от чего-то или приближаю к себе что-то — то, что я сам вовлек в сферу моей озабоченности, и что представляет собой не какую-то произвольную точку пространства, но место, где я в моем вот-бытии в какой-то мере уже нахожусь. Такое отдаление всякий

раз принадлежит моему *бытию-при*.
Отдаление — это не участок дороги,
который я измеряю шагами, словно
некий аршин: я сам и есмь тот, кто
всякий раз преодолевает свое от-
даление.

При этом длительность
отдаления определяется тем, как я
располагаю временем, точнее, тем,
каким образом я всякий раз есмь
время. "Объективно" долгий путь
может оказаться более коротким, чем
"объективно" весьма короткий, — с
которого, как говорится, начинается
бесконечно долгий путь. Различие
этих длительностей коренится в
самой озабоченности и в том, что в

данный момент меня заботит. *Время, которое есмь я сам, в зависимости от того, как я есмь время, предоставляет различные сроки.*

Расстояния объективного мира не совпадают с испытанными и даже с истолкованными отдалениями. Первичная ориентация на "объективный мир" и его расстояния, допускающие по видимости абсолютно точное измерение, склоняет нас к тому, чтобы назвать упомянутые истолкования и оценки отдаления "субъективными". Но следует обратить внимание на тот факт, что именно эта "субъективность", в которой мы

определяем всякое отдаление от нас, питает собственную жизнь бытия-в-мире. В плане самого вот-бытия она, быть может, "объективна" настолько, насколько это вообще возможно, ибо принадлежит самому бытию вот-бытия и не имеет ничего общего с "субъективным" произволом. Строго говоря, — это существенно, — с расстояниями не совпадают и устойчивые отдаления окружающего мира. Это значит, что "ближайшее" — это как раз-таки не то, что удалено от меня на минимальное расстояние: "ближайшее" — это отдаленное в известной усредненной сфере досягаемости и обозримости.

Поскольку вот-бытие как бытие-в-мире является от-даляющим, оно всегда движется в "окружающем мире", от-даленном от него в определенном пространстве его возможностей (in einem gewissen Spielraum). Мой взгляд и мой слух никогда не задерживаются на ближайшем по расстоянию. Зрение и слух суть чувства для далекого, поскольку вот-бытие как от-даляющее пребывает в них по преимуществу. Для того, кто носит очки, которые объективно, по расстоянию, к нему ближе всего, они тем не менее всегда оказываются дальше, чем стол, за которым он

сидит, т.е. "ближайшее" по расстоянию вовсе не является тем, что в повседневности обнаруживает себя прежде всего. При этом ссылка на чувство осязания и широту его области в качестве контраргумента будет некорректной, потому что именно прикосновение и осязание весьма редко выполняют функцию отчетливого приближения. Яснее всего это показывает самый элементарный феномен обхождения с миром — ходьба. Проходя по улице, мы с каждым шагом касаемся земли и осязаем ее, но при этом живем отнюдь не в осязании и осязательном приближении. Мостовая, по которой

я иду, — это отнюдь не "ближайшее";
таковым может быть, например,
знакомый, идущий мне навстречу.
Таким образом ясно, что бытие-в как
приближающее и от-даляющее всегда
определено присутствием
озабоченности, первичного бытия
при чем-то; поскольку же последнее
теснейшим образом связано со
временем, поскольку в каком-то
смысле оно и есть само время,
постольку и истолкование отдаления
определяется на основе времени и
первоначально не совпадает с
исчислением расстояний. Всякое
исчисление расстояний представляет
собой модификацию истолкования

отдаления, бытия-в. То, что отдаление и отдаленность принадлежат бытию-в как фундаментальной конституции вот-бытия, проявляется еще и в том, что я сам *никогда* не могу *пересечь* такого рода отдаление — отдаление, в котором живу всегда. Я еще могу пересечь отрезок между дверью и стулом, но никогда отдаление, которое я имею на этом месте по отношению к двери. Я не могу пересечь отдаление, которое имею сам, будучи "бытием-к". Если я попытаюсь сделать нечто подобное, то обнаружится своеобразное обстоятельство: я сохраню это

отдаление при себе — я *сохраню его при себе, потому что я есть оно само*. С этим связано одно весьма сложное конститутивное следствие — тот факт, что я никогда не могу перепрыгнуть через свою тень, потому что тень всякий раз прыгает вместе со мной. В этой первичной пространственности окружающего мира, в которой я всегда нахожусь, я не могу гулять вдоль и поперек, ибо она принадлежит самому моему бытию-в-мире, я всегда сохраняю ее при себе и всюду, где бы я ни был, в любом месте, я, так сказать, выкраиваю ее из "объективного пространства".

В структуре ориентации

коренится возможность указания.

Указание позволяет увидеть и испытать некоторое "там". Это "там" раскрывает соответствующее "здесь" указания и указателя.

Самообнаружение, понимание и использование знаков окружающего мира говорит о том, что бытие-в-мире, озабоченное обхождение в нем как таковое является

ориентированным. Поскольку вот-бытие в своем бытии как бытии-в ориентировано, постольку существуют *право* и *лево*, точнее, поскольку ориентированное вот-бытие телесно, телесность с

необходимостью оказывается ориентированной. Ориентация постижения и рассматривания артикулирует "прямо", "направо" и "налево". Вот-бытие ориентировано как телесное, и как телесное, оно само всегда есть свое "право" и "лево", потому и части тела делятся на правые или левые. Таким образом, то обстоятельство, что телесные вещи конституированы, в частности, ориентацией, принадлежит самому их бытию. Нет руки вообще: рука всегда либо правая, либо левая; тоже и перчатка, коль скоро по своему смыслу она предназначена для того, чтобы участвовать в движениях тела.

Движение тела — если отвлечься от вполне определенных органических движений — это всегда "я *двигаюсь*", а не "оно движется". Поэтому такие вещи, как перчатки, ориентированы направо или налево сами по себе — в отличие от, например, молотка, который я держу в руке, но который не участвует в моем движении в собственном смысле, ибо движется лишь постольку, поскольку я привожу его в движение. Поэтому-то и не бывает правых или левых МОЛОТКОВ.

Ориентация представляет собой структурный момент самого бытия-в-мире, но не свойство субъекта,

обладающего чувством для правого и левого. Лишь фундаментальная конституция вот-бытия как бытие-в-мире делает понятным, почему озабоченность всегда способна ориентироваться, т.е. так-то и так-то держаться в своей ориентации, — почему она получает определенность от сущего, при котором пребывает. Изолированный субъект со своим "чувством для правого и левого" никогда не сумел бы освоиться в своем мире; прояснить этот феномен можно лишь тогда, когда субъект рассматривается таким, каков он, собственно, и есть, — как всегда уже существующий в своем мире. Правда,

обнаружение и фиксация некоторого "там" невозможна без "правого" и "левого", но равным же образом и без мира, т.е. без всегда-уже-присутствующей вещи окружающего мира, по которой вот-бытие ориентируется, — вот-бытие ориентируется в том или ином направлении и на той или иной местности лишь потому, что оно есть бытие-в, т.е. всегда-уже-бытие-при.

Поэтому *Кант* заблуждался, полагая, что я ориентируюсь лишь благодаря чувству различения двух сторон своего тела [\[33\]](#) [33].

Субъективной основы различения сторон своего тела, если правое и

левое можно так назвать,
недостаточно, чтобы постигнуть
полный феномен ориентации.
Поскольку ориентация представляет
собой структуру бытия-в-мире,
постольку принятие какой-либо
ориентации, т.е. то или иное
определенное бытие-в-мире и
движение в нем, всегда и с самого
начала уже включает в себя "мир".
Субъект с "голым чувством" для
правого и левого есть конструкция,
никак не затрагивающая бытие вот-
бытия, которое есмь я сам. Это видно
и по тому примеру, который
приводит *Кант*, и по способу, каким
он толкует феномен ориентации.

Допустим, я захожу в знакомую, но темную комнату, в которой за время моего отсутствия все было переставлено так, что то, что стояло справа, теперь стоит слева ("по правую руку" и "по левую руку" поменялись местами). Тогда чувство для правого и левого ничуть не поможет мне сориентироваться, пока я не дотронусь до какого-то определенного предмета, "местоположение которого, — мимоходом замечает *Кант*, — я помню". Но что значит это "помню", если не то, что я с необходимостью ориентируюсь на основе и внутри уже-бытия в моем мире? Ведь то, что

я дотрагиваюсь до предмета,
"местоположение которого я
помню", имеет не меньшее
конститутивное значение для моей
ориентировки, чем чувство для
правого и левого.

Неудовлетворительное понятие вот-
бытия — понятие изолированного
субъекта — приводит *Канта* к
неадекватной трактовке того, что
делает возможной ориентацию по
правой и левой сторонам. Однако мы
видим, что *Кант* в своем анализе
вынужден неявно опираться на
феномен, уже относящийся к
ориентации, поскольку речь заходит
о предмете, "местоположение

которого я помню". Но это — лишь психологическая интерпретация того онтологического обстоятельства, что вот-бытие как таковое всегда уже пребывает в некотором мире, и лишь поэтому может вообще ориентироваться; правое и левое вообще существуют лишь для так ориентированного вот-бытия, равно как и возможность принятия и истолкования той или иной ориентации.

Кант не видит ни собственную взаимосвязь фундирования, ни действительный феноменальный состав ориентации. Во всяком случае, он с самого начала стремится

не столько прояснить сам феномен ориентации, сколько показать, что ориентация всегда включает в себя "субъективный принцип", который он понимает как чувство для правого и левого. Поскольку мы здесь исключаем понятие субъекта в *кантовском* понимании, восходящем к *Декарту*, и черпаем феномены из вот-бытия в его полной бытийной конституции, мы поступили бы поспешно и необдуманно, если бы назвали правое и левое "субъективными принципами". Если бы мы в данном контексте назвали правое и левое "субъективными принципами", то нам пришлось бы

счесть таковым и фундаментальную конституцию вот-бытия, состоящую в том, что для этого сущего мир всегда уже присутствует. Конечно, назвать присутствие мира "субъективным принципом" не повернется язык, и это показывает, сколь мало традиционное понятие субъекта отвечает как раз тому, что составляет собственную структуру вот-бытия, т.е. структуру того, что *de facto* всегда и естественным образом подразумевается под этим понятием. Но уже тот способ, каким мы принимаем какую-либо ориентировку, само условие ее возможности показывает, что

ориентация принадлежит самому бытию вот-бытия.

Определений, данных отдалению, местности и ориентации, достаточно для нужд дальнейшего рассмотрения и *анализа времени*.

**с) ОПРОСТРАНСТВЛЕНИЕ
ОКРУЖАЮЩЕГО МИРА И ЕГО
ПРОСТРАНСТВА.
ПРОСТРАНСТВО И
ПРОТЯЖЕНИЕ В
МАТЕМАТИЧЕСКОМ
ОПРЕДЕЛЕНИИ НА ПРИМЕРЕ
ЛЕЙБНИЦА**

Здесь следует наметить короткую путеводную нить по основным понятиям, на которые ориентировано такого рода опространствление окружающего мира и его пространства, — понятиям пространства и протяжения, которые затем легли в основу соответствующего математического определения. При этом я буду придерживаться не *декартовской* дефиниции, но существенно более разработанной дефиниции *Лейбница*.

Лейбниц говорит: *Spatium est ordo coexistendi seu ordo existendi inter ea quae sunt simul* [\[34\]](#) [34].

Пространство есть порядок сосуществования, порядок наличного бытия того, что существует одновременно. Уже в этом определении "in coexistendi" и "inter ea quae sunt *simul*" показывают конститутивное значение *времени* по отношению к пространству. Поэтому *extensio* он определяет так: *extensio est spatii magnitudo* [\[35\]](#) [35].

Протяжение есть величина пространства, его количество. *Лейбниц* делает характерное добавление: *Male Extensionem vulgo ipsi extenso confundunt, et instar substantiae considerant* [\[36\]](#) [36].

Дурно поступают те, кто просто

сваливает в кучу протяжение и протяженное и рассматривает само протяжение как субстанцию, — разумеется, он имеет в виду *Декарта*. Si spatii magnitudo aequabiliter continue minuatur, abit in punctum cuius magnitudo nulla est [\[37\]](#) [37]. Если величина пространства, extensio, равномерно уменьшается, то она исчезнет в точке, количество которой равно нулю, которая сама уже не имеет протяженности. Quantitas seu magnitudo (определение количества, которым мы в дальнейшем воспользуемся для измерения времени) est, quod in rebus sola compraesentia (seu perceptione

simultanea) cognosci potest [\[38\]](#) [38].
Количество, или величина, есть то,
что может быть познано в вещах
только через сопричастие чего-то,
через perceptio simultanea двух
предметов, а именно подручного
отрезка длины и самого масштаба
измерения. Стало быть, для
постижения количества и для
всякого измерения конститутивное
значение имеет сопричастие
масштаба, тогда как для постижения
качества per opus est compraesentia, в
таком сопричастии нет нужды, ибо
все качественное singulatim observatur
[\[39\]](#) [39], рассматривается для себя
только в нем самом. Я привел эти

определения базовых структур
гомогенного мирового пространства,
как оно полагается в основание
природы, потому что они проще, чем
те, которые можно было бы
привести, ориентируясь на
современную физику и математику,
хотя следует отметить, что простота
этих определений еще не
гарантирует их категориальной
прозрачности. Тех, кто имеет более
основательные познания в
математике, я отсылаю к
исследованию *Оскара Беккера*,
выполненному в горизонте
феноменологии [\[40\]](#) [40]. Правда,
существенный вопрос о

происхождении специфически математического пространства природы из пространства окружающего мира в этой работе не разворачивается, хотя автор и удерживает его на заднем плане.

Беккер начинает свое исследование с проблемы пространства, как она фиксируется в математике, а именно в современной геометрии, однако в отдельных местах раскрывает некоторые уровни строения самой геометрии. Первый уровень составляет чисто морфологическое описание геометрических фигур, в котором еще нет какой-либо метрики, описание фигур, как оно

применяется и в ботанике, когда описываются различные фигуры листьев. В такой работе фиксируются вполне определенные морфологические понятия, наделенные своей особой точностью и не поддающиеся математизации. Второй уровень — это *Analysis situs*, анализ (геометрия) положения, и третий уровень — это уровень собственно метрический, к которому только и подходит название "геометрия" в строгом смысле.

На этом анализ мира в аспекте его мировости завершен. Существенное значение для понимания соответствующих вещей

имеет последовательность проведенного анализа мировости мира: она должна показать, что пространственность можно интерпретировать только на основе мировости, особенно если мы зададимся целью понять структуру гомогенного пространства, как оно заложено в основание естественных наук.

§ 26. "Кто" бытия-в-мире

Теперь попробуем постигнуть базовый феномен вот-бытия — бытие-в-мире — во втором направлении. Если мы скажем: "Теперь следует более точно

определить это сущее, существующее способом бытия-в-мире," — то мы в известном смысле нарушим строгость рассмотрения феномена вот-бытия. Это станет ясно, если мы вспомним, что "чтойная определенность" этого сущего, которое мы называем вот-бытием, заключается именно в том, что оно *"имеет быть"*. Вот-бытие не есть какое-либо определенное "что", к тому же наделенное своим особым способом существования: то, что оно есть, — это как раз-таки его бытие. Следовательно, мы не можем подводить под это понятие — "сущее, существующее способом вот-бытия"

— что-либо, что исказило бы всю постановку вопроса, т.е. когда мы говорим "сущее, существующее способом вот-бытия," — что, собственно, неправомерно, — мы не должны понимать это так, будто это сущее представляет собой нечто вроде наличной в мире вещи, которая первоначально может быть просто дана для себя, в своем чтойном содержании, и на этой основе — подобно прочим вещам, таким как стул, стол и пр. — имела бы также некоторый определенный способ бытия. В своей основе выражение "сущее, носящее характер вот-бытия," некорректно, поскольку

наводит на мысль о субстанциальности и тому подобных вещах.

Кроме того, следует вспомнить, что это сущее, которое мы называем вот-бытием, — ибо это чисто бытийное выражение позволяет обозначить его более адекватно, — *с*емь всегда я сам. Этому бытию — вот-бытию — принадлежит *ситуативность некоторого Я*, которое *всегда* есть это бытие. Спрашивая об этом сущем, о вот-бытии, мы должны по меньшей мере спросить: "*Кто* есть это сущее?" — а не "Что оно есть?" Поэтому нам следует определить "кто" этого

сущего. Посредством такой формулировки вопроса мы первоначально (по меньшей мере на терминологическом уровне) избегаем опасности усмотреть в этом сущем что-то вроде наличной вещи. При этом слово "Я" мы берем в его усредненном и изначально непосредственном значении, которое пока остается неопределенным. Оставляя открытым значение слова "Я", не привязывая его напрямую к "субъекту" или чему-нибудь в этом роде, не нагружая этот термин лишними значениями, мы тем самым подготавливаем себе возможность определить его в дальнейшем более

точно, на основе самих феноменов. Ответ на вопрос *"кто есть это сущее, которое есть всегда мы сами?"* гласит: *"вот-бытие"*.

а) ВОТ-БЫТИЕ КАК СО-БЫТИЕ - БЫТИЕ ДРУГИХ КАК СОСУЩЕСТВУЮЩЕЕ ВОТ-БЫТИЕ (MITDASEIN) (КРИТИКА ПРОБЛЕМАТИКИ ВЧУВСТВОВАНИЯ)

До сих пор анализ фундаментальной конституции вот-бытия как бытия-в-мире был тематически направлен на мир как "то, в чем" вот-бытия, определенного

в смысле бытия-в. Но и в этом анализе мира мы выделили не все показывающие себя феномены. В экспликации окружающего мира ремесленника показал себя феномен общественного мира. В изделии, на которое нацелена озабоченность, равно как и в соответствующем материале и в используемых инструментах, *соприсутствуют Другие* — те, кому предназначается изделие и кто в свою очередь изготовил инструменты. В мире озабоченности встречаются Другие; эта встреча представляет собой *сосуществующее вот-бытие*, но не наличное бытие. Далее этого наше

рассмотрение феномена Другого в аспекте способа его бытия не продвинулось, и мы совершенно не коснулись того, как он себя обнаруживает.

Затем мы говорили об общественном мире в его противоположности особому миру того или иного вот-бытия, о текучей границе между общественным и собственным бытием-в-мире. Мы сказали, что окружающий мир — это не только мой мир, но и мир Других. Здесь опять феноменально показали себя Другие, о которых мы говорим, что они нам встречаются, — феномен, на котором мы тогда не

заострили внимание. Но мы не просто проглядели в обсуждаемых феноменальных связях этот феномен "Других", сопричастствующих в окружающем мире: мы намеренно сосредоточили анализ мира на одних только встречающихся вещах. Это было насильственное сужение рассмотрения, однако, как будет показано ниже, этого требует сама тема.

Наше рассмотрение до сих пор не коснулось Других и их бытия, но — это следует отметить — отправной пункт нашего анализа мы задали отнюдь не так, чтобы можно было сказать: "Первоначально в мире

есмы я один", или: "Первоначально дано одно только "Я" безо всякого мира". Коль скоро этот отправной пункт отвергнут и открыто бытие-в-мире, то не может быть и речи об изолированном Я, стало быть, о том, что "я один есмь в некотором мире". Последняя формулировка первичного феноменального содержания вот-бытия — "я есмь в некотором мире" — уже была бы существенно более адекватной, чем эта: "первоначально существует один только субъект без мира". Но и такая формулировка нашего исходного пункта, как: "первоначально дано Я со своим бытием-в-мире", — оказалась бы

неудачной. Поэтому когда речь шла о бытии-в-мире, я всегда говорил об озабоченности как о повседневно-ближайшем озабоченном растворении в мире, в котором соприсутствует Другой. Не было и речи о каком-либо "субъекте" или "Я", что противостоит "объекту" или "не-Я". Мы методически намеренно оставили в неопределенности *"кто"*, которое есть вот-бытие, и не выделили феномен Другого, который встречается в мире: этого требовал базовый феноменальный состав повседневного вот-бытия.

Что же означает эта неопределенность *"кто"* и

невыделенность Другого в окружающем мире для бытия вот-бытия? Нечто иное, как то, что *вот-бытие, как бытие-в-мире, есть в то же время и бытие-друг-с-другом, точнее, "со-бытие"*.

Феноменологическое высказывание "вот-бытие как бытие-в-мире есть событие с Другими" имеет *экзистенциально-онтологический* смысл: в нем не утверждается, что я фактически не один, и что кроме меня налично существуют другие подобные мне существа. Если бы данное высказывание имело такой смысл, то я говорил бы о моем вот-бытии как об одной из наличных в

окружающем мире вещей, и бытие не было бы определением, которое вот-бытие обретает от себя самого на основе собственного способа бытия, так что и со-бытие было бы чем-то таким, чем вот-бытие обладало бы только в случае наличного бытия Других. Вот-бытие было бы со-бытием лишь потому, что Другие наличествуют фактически.

Со-бытие означает бытийный характер вот-бытия как такового, *равноизначальный* бытию-в-мире, и это составляет формальное условие, делающее возможной *разомкнутость* вот-бытия Других для моего вот-бытия. Этот характер

со-бытия определяет вот-бытие даже тогда, когда я фактически не обращаюсь к другому вот-бытию и не могу воспринять его как наличное. Даже бытие вот-бытия в одиночестве (Alleinsein) есть со-бытие в мире. Одиночество означает только дефективность со-бытия, — ибо Другого нет, — но это указывает именно на положительный характер со-бытия. "Другого нет" означает, что бытийная конституция вот-бытия как со-бытия не получает фактического исполнения. Отсутствие Других, возможное лишь постольку, поскольку само мое бытие есть со-бытие, представляет собой

бытийную модификацию самого моего вот-бытия, а значит, положительный способ моего бытия; вот-бытие может быть одиноким, только будучи со-бытием. С другой же стороны, одиночество вот-бытия не исчезает от того, что поблизости есть еще один экземпляр вида "человек", или все десять; сколько бы людей ни было здесь налицо, вот-бытие может остаться одиноким, поскольку бытие-друг-с-другом не сводится к совместному наличному бытию подобных друг другу экземпляров субъектного сущего. Насколько вот-бытие с самого начала не является без-мирным субъектом,

чем-то сугубо "внутренним", к чему мир присоединяется вторичным образом, — настолько же его событие не возникает впервые посредством фактического появления Другого.

Именно в повседневности это *совместное вот-бытие Других* характерно для бытия-в как растворения в мире озабоченности. Другие соприсутствуют в мире, на который направлена наша озабоченность, в котором мы пребываем, даже если мы не воспринимаем их в их телесной наличности. Если бы Другие встречались только как вещи, они

могли бы и отсутствовать, однако их со-присутствие в окружающем мире является совершенно непосредственным, неприметным и самопонятным — подобно характеру присутствия вещей мира.

Инструмент, которым я пользуюсь, у кого-то куплен; книга кем-то подарена; зонт кто-то у меня забыл. Обеденный стол в моем доме — это не просто круглая поверхность на подставке, но предмет мебели, стоящий в определенном месте, и в нем самом есть определенные места, за которыми каждый день сидят такие-то Другие; пустующее место

аппрезентирует для меня как раз-
таки со-бытие в смысле отсутствия
Другого.

Далее. Сущее, на которое
направлена повседневная
озабоченность, может в своем
присутствии в заботе обнаруживать
себя в качестве чего-то такого, что
для Других небезразлично, что в чем-
то превосходит Других и должно их
волновать, что стоит в каком-то
отношении к Другим, которое для
них чаще всего остается
безотчетным. В том, с чем мы как-
либо обходимся, и прежде всего в
самых вещах мира, всегда
соприсутствуют Другие, а именно те,

с которыми мы существуем
повседневно. Даже растворяясь в
мире, вот-бытие не отрекается от
себя как со-бытия, в качестве
какового может быть постигнуто мое
со-бытие с Другими и со-бытие
Других со мной. Это бытие-друг-с-
другом не является суммативным
результатом наличия многих, неким
эпифеноменом многообразия вот-
бытия, чем-то привходящим,
возникающим лишь на основе
определенного числа: напротив,
нечто такое, как бытие-друг-с-
другом, имеет место лишь потому,
что вот-бытие, как бытие-в-мире,
само по себе является со-бытием.

Однако, такое бытие Других, данное вместе с вещами окружающего мира, представляет собой не подручное или наличное бытие, присущее этим вещам, но *существующее вот-бытие*. В этом проявляется то, что вот-бытие, даже встречаясь в мире, не превращается в вещь, но сохраняет свой характер вот-бытия, при этом еще и выходя навстречу из мира. Здесь показывает себя — в противоположность вышеизложенному — некое раздвоение. Мы имеем здесь встречу в мире с чем-то, чей способ бытия невозможно постичь ни как подручное, ни как наличное бытие.

Следовательно, структура мировости не исчерпывается тем, что обнаружилось до сих пор: помимо того, что она аппрезентирует вещи окружающего мира, мир может аппрезентировать также и вот-бытие — как вот-бытие Других, так и мое собственное.

Другие могут встречаться в окружающем мире. Плохо обработанное поле, вдоль которого я иду, аппрезентирует его владельца или арендатора; стоящий на якоре парусник — того, кто совершает на нем прогулки. Однако здесь встреча имеет иную аппрезентативную структуру. Другие не включены в

контекст отсылок окружающего мира, но встречаются мне в том, с чем они имеют дело, в сущем, с которым они как-то обходятся (поле, парусник), — и в качестве тех, кто как-то обходится с этим сущим. Они встречаются мне как они сами, в их бытии-в-мире: не как нечто, проходящее перед взором, но как те, кто обрабатывает поле или совершает прогулки под парусом, т.е. они присутствуют в их бытии-в-мире, и поскольку они присутствуют для меня таким образом, они присутствуют вместе со мной, тоже существующим способом бытия-в-

мире. Они присутствуют вместе со мной в одном мире.

Связи отсылок, которые мы выявили выше, всегда аппрезентируют вещи окружающего мира, но и окружающий мир, будучи так-то и так-то определен, со своей стороны может аппрезентировать бытие-при-нем, т.е. вот-бытие. При этом необязательно, чтобы Другие были где-то поблизости "собственной персоной"; даже в том случае, когда Другие встречаются нам "лично", или, в наиболее подходящей здесь формулировке, во плоти, их бытие не является бытием "субъекта" или "личности" в

обычном философском определении этих понятий; я застаю Другого в поле за работой, или на улице, по дороге на службу или на праздной прогулке, — всегда в какой-то озабоченности или беззаботности, сообразно его бытию-в. Он аппрезентирован в его со-бытии на основе своего мира или нашего общего окружающего мира. Само различие между личным контактом с Другим и его непрерывно продолжающимся бытием осуществляются на основе этого выхождения навстречу друг другу в окружающем мире, на основе аппрезентированного окружающим

миром бытия-друг-с-другом. Это "друг-с-другом" заключается в том, что мы совместно озабочены чем-то в мире и окружающем мире, вместе имеем дело с чем-то в мире, *мы зависим друг от друга*. В самых обыденных обстоятельствах, — когда мы проходим мимо Другого или избегаем его на улице, — заключается такого рода встреча в окружающем мире, в данном случае на некоторой улице. Избегать друга имеет смысл только для тех, кто существует друг-с-другом, для ориентированного, озабоченного бытия-в-мире; такое избегание представляет собой лишь один из

феноменов обхождения с... в рамках бытия друг-с-другом — в высшей степени повседневный феномен заботы, чаще всего — совместной и взаимной заботы по типу "мне нет до него никакого дела".

Самый чужой для меня человек, которому я иду навстречу, существует вместе со мной в моем мире, и таким он дан в моем опыте, когда я избегаю его или прохожу мимо него.

Падающий с крыши камень или кирпич, строго говоря, не пролетает мимо окна. Последний рассмотренный способ бытия-друг-с-другом, — когда в моей повседневности мне нет до Другого

никакого дела, — представляет собой не ничто, но определенную модификацию, привативную форму со-бытия как зависимости-друг-от-друга. Лишь постольку, поскольку вот-бытие как бытие в мире имеет фундаментальную конституцию со-бытия, возможно *бытие друг-для-друга* или *друг-против-друга* или же *друг-без-друга* вплоть до индифферентного прохождения мимо.

Важно вполне уяснить себе этот базовый феноменальный состав бытия-друг-с-другом. В противовес всевозможным философским предрассудкам и всем прочим

подходам к объяснению и дедукции феноменов этого рода мы должны привести этот феномен к неискаженной данности, и это возможно, коль скоро мы с самого начала удерживаем перед взором фундаментальную конституцию вот-бытия как бы-тие-в-мире. Чтобы понять как этот, так и последующие феномены, следует постоянно иметь в виду, что, хоть мы и вынуждены обсуждать их последовательно, один за другим, тем не менее они, соответственно структуре их бытия, не выводятся один из другого, но суть *равноизначальные*; что при том, что лишь фундаментальная конституция

бытия-в позволяет понять все остальные характеры вот-бытия, эти последние не появляются только в ходе вот-бытия или в процессе какого-либо его развития.

Бытие-друг-с-другом, в котором бытийная структура всегда моего вот-бытия как со-бытия соединяется со способом бытия Другого как сосуществующего вот-бытия, нужно понимать на основе фундаментальной конституции бытия-в-мире. При этом следует обратить внимание на то обстоятельство, что ближайшим образом встреча друг с другом расположена в направлении того

самого мира, в котором растворяется озабоченность. Стало быть, наше продвижение вперед состоит не в том, чтобы взять за основу какое-либо понятие человека, а затем, на том основании, что человек, по всей видимости, должен быть "существом социальным", выдвинуть тезис о присущей вот-бытию структуре события; в самом феноменальном составе повседневного вот-бытия мы видим, что не только Другие, но — примечательным образом — и "*сам некто*" (man selbst) присутствует в том, на что направлена его повседневная озабоченность.

Итак, для бытия-друг-с-другом характерны все те структуры, которые были показаны в отношении бытия-в, стало быть, даже самое безразличное бытие-друг-с-другом в смысле само-направленности на Другого (например, в случае пространственной ориентации) может быть понято лишь тогда, когда мы понимаем бытие-друг-с-другом как *бытие-друг-с-другом в некотором мире*, на основе которого бытие-друг-с-другом, пусть даже индифферентное и неосознанное, образует различные возможные формы как общности, как и общества. Конечно, мы не можем

здесь продолжить рассмотрение этих

высокодифференцированных структур и их оснований.

Зафиксируем следующее: мировость мира аппрезентирует не только вещи мира — окружающий мир в узком смысле, — но и *сосуществующее вот-бытие Других и собственную самость*, хотя и не в качестве мирового сущего. Но это значит, что когда что-то встречается нам в мире, это само по себе ничего не говорит о способе бытия этого сущего: оно может быть аппрезентировано как подручное, наличное, сосуществующее вот-бытие или мое собственное вот-бытие. Невозможно игнорировать то

феноменальное обстоятельство, что и вот-бытие Других, и собственное вот-бытие выходят нам навстречу из мира. На основе такого рода встречи с Другими в мире можно было бы отличать Других от вещей мира в их наличном и подручном бытии, определив их как "*сосуществующий мир*", а собственное вот-бытие, поскольку и оно встречается в мире, — как "*собственно мир*" (Selbstwelt). В прежних курсах я рассматривал вещи именно так и использовал данные термины в этом смысле. Однако это в корне неверно. Данная терминология показывает, что феномены здесь раскрыты

недостаточно, что именно Другие, хоть они и встречаются в мире, ни в коем случае не существуют тем же способом, что и мир. Потому-то Другого и нельзя назвать "сосуществующим миром". Конечно, возможность встретиться в мире, присущая вот-бытию и вот-бытию Другого, имеет конститутивное значение для моего бытия-в-мире, а вместе с тем и для бытия-в-мире каждого Другого, однако оно не становится из-за этого мировым сущим, — даже если мы присоединим к феномену "мир" определение "сосуществующий" и станем говорить о "сосуществующем

мире", это будет превратная характеристика Другого. Поэтому я теперь заранее ввел в употребление термин "*со-бытие*". Напротив, мир никогда не со-существует, не является сосуществующим вот-бытием: он есть то, в чем всякий раз существует вот-бытие как озабоченность. Впрочем, это еще не проясняет в достаточной мере ту примечательную возможность, которую мир предоставляет вот-бытию — как собственному, так и чужому — возможность обнаруживать себя. Мы сможем раскрыть ее лишь в связи с последующим.

Мы должны понять со-бытие как фундаментальную конституцию вот-бытия прежде всего и целиком и полностью в его повседневном способе бытия. При этом мы показали, что мир определен структурой значимости, т.е. мир с той или иной степенью отчетливости и определенности всегда понятен существующему в нем вот-бытию. Поскольку же само бытие-в-мире есть *понимание*, представляющее собой не вид познания, но первичный способ, каким существует само бытие-в-мире, и поскольку мы постигли бытие-друг-с-другом как изначальную конституцию вот-

бытия, постольку последнее eo ipso
оказывается *взаимопониманием*.

Взаимопонимание осуществляется
во взаимной освоенности
(Vertrautheit) и понятности. Даже
какой-нибудь дикарь, помещенный
среди нас, понимает себя в этом
мире, хотя в частностях последний
может быть ему совершенно чуждым.

Насколько не критичен и
несоизмерен феноменам по
видимости беспредпосылочный
тезис: "Сперва существует только
субъект, к которому затем
присовокупляется мир вообще", —
настолько же не критично и
предположение, согласно которому

субъект первоначально дан лишь для себя, так что возникает вопрос, каким образом он приходит к контакту с другим субъектом, как это возможно, что я, первоначально обладая исключительно только внутренней данностью переживаний, тем не менее могу постичь и переживания Другого, *вчувствоваться* в них.

Предполагается, что субъект дан для себя как нечто самозамкнутое, и вот перед ним встает задача *вчувствоваться* в другого субъекта. Такая постановка вопроса противосмысленна, потому что субъект, если его понимать в этом

смысле, никогда не существует таким образом. Но если, отбросив прочь предпосылки, увидеть конституцию того, что есть вот-бытие, как бытие-в-мире и со-бытие в беспредпосылочном "прежде-всего" повседневности, то становится ясно, что проблема *вчувствования* столь же противосмысленна, как и проблема реальности внешнего мира.

Кроме того, уже по тому способу, каким Другой встречается на основе мира, видно, что опыт чужой и собственной "душевной жизни" не нуждается в предварительной рефлексии переживаний в ее традиционной

трактовке, что такая рефлексия не является условием постижения собственного вот-бытия. Также и Другого я понимаю не посредством этой искусственной процедуры вчувствования, но на основе мира, в котором он существует вместе со мной, и который раскрыт и понят посредством направленного взгляда в рамках бытия-друг-с-другом. Лишь потому, что понимание почерпывается из мира, существует возможность понять чужой мир или мир, данный при посредстве источников, памятников и остатков, ибо в этом случае я ведь имею дело уже не с людьми, в которых нужно

вчувствоваться, но с остатками их мира. Непонятность и чуждость впервые становятся возможными в рамках этой понятности мира.

То, что мы отвергли этот псевдо-вопрос о вчувствовании: "Каким образом первоначально изолированный субъект приходит к пониманию Другого?" — ни в коем случае не означает, что бытие-друг-с-другом и присущая ему понятность не нуждаются в феноменальном прояснении; это означает лишь, что вопрос о совместном вот-бытии следует понимать как вопрос о вот-бытии. Этот изначальный в онтолого-экзистенциальном смысле

феномен не является онтологически самопонятным, он не исключает онтологическую проблему вчувствования.

б) "НЕКТО" КАК "КТО" БЫТИЯ ДРУГ-С- ДРУГОМ В ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Структура вот-бытия может быть выявлена лишь ввиду того, каким образом в нем конституируется определенное на основе мира бытие-друг-с-другом как таковое и данная вместе с ним общая понятность. Следует спросить: кто же,

собственно, первоначально понимает себя в такого рода бытии-друг-с-другом? Как на основе бытийной конституции вот-бытия следует интерпретировать само это понимание, представляющее собой способ бытия-друг-с-другом? Лишь на почве этой интерпретации можно будет поставить следующий вопрос — но не о том, как вообще осуществляется понимание, а о том, каким образом обоюдная понятность, всегда уже существующая вместе с вот-бытием, может — на основе его бытийных возможностей — быть загорожена и обращена в ложном направлении, так

что вот-бытие именно в силу всегда уже существующего взаимопонимания не достигает подлинного понимания, и понятность в смысле взаимопонимания постоянно подавляется в определенном усредненном способе существования самого вот-бытия.

Таким образом, выявление нового характера бытия-в — со-бытия, а именно в его бытии на основе мира, — тоже наталкивает нас на вопрос, с которого мы начали: *Кто есть это вот-бытие в его повседневности?* Не следует поддаваться иллюзии, будто мы уже

ответили на этот вопрос — кто есть вот-бытие в его повседневности? — когда сказали, что вот-бытие есть всегда мое, бытие, которое есмь я сам. Именно потому, что *кто-то* спрашивает о том *кто*, которое присуще его бытию, этот кто-то тоже определяет себя на основе бытия вот-бытия, которое своим особым способом есть то, *что* оно есть. В этой феноменологической экспликации вот-бытие берется в его особом бытии в повседневности, в озабоченном совместном растворении в мире. Как со-бытие, вот-бытие есть это бытие-друг-с-другом. Стало быть, это последнее

дает ответ на вопрос "кто существует друг-с-другом?" "Кто" повседневности — это "*некто*".

Выше уже было указано, что прежде всего и чаще всего, в повседневной озабоченности, вот-бытие всегда есть то, чем оно в данный момент занимается. *Некто* сам есть то, что он делает. Горизонт для повседневного истолкования и поименования вот-бытие берет от того, чем оно всегда озабочено. *Некто* — сапожник, портной, учитель, банкир. При этом вот-бытие есть что-то, чем могут быть и являются также Другие. Другие соприсутствуют в окружающем мире,

и я считаюсь с их соприсутствием не только потому, что сущее, которым я озабочен, в своей употребимости и пригодности предназначено для Других, но и потому, что Другие озабочены тем же, чем и я. В обоих этих аспектах я усматриваю со-бытие с Другими в определенном отношении к ним, т.е. принимаю в расчет Других и то, чем они занимаются: дело, которым я озабочен, видится мне более или менее успешным и полезным по отношению к тем, кто тоже им занимается; я расцениваю свое дело как более или менее передовое или отсталое и т.п. В озабоченности тем,

что сам некто делает вместе с Другими, для Других или в пику им, Другие суть не просто наличное: озабоченность как таковая всегда живет в *заботе об отличии от Других*, даже если она нацелена только на то, чтобы сгладить это отличие, скажем, когда собственное вот-бытие, отстав от Других, желает их догнать, или когда оно имеет перед Другими преимущество и стремится сдержать их продвижение. Эту своеобразную бытийную структуру, подчиняющую себе все со-бытие с Другими в повседневной озабоченности, мы обозначим как феномен *дистанцирования* — заботы

вот-бытия о дистанции, — все равно, насколько она осознается и осознается ли вообще. Пожалуй, как раз тогда, когда повседневная озабоченность не знает об этом способе бытия с Другими, его присутствие оказывается наиболее упорным и изначальным. К примеру, есть люди, которые вообще делают то, что они делают, только из честолюбия, никак не связывая себя с их делом. Разумеется, все эти определения не содержат в себе никакой моральной оценки или чего-либо в этом роде: они лишь характеризуют, грубо говоря,

движения, которые совершает вот-бытие в своей повседневности.

Таким образом, моя озабоченность — мое вот-бытие как со-бытие — направлена на Других, точнее говоря, вот-бытие как со-бытие *проживается* в соприсутствии Других и того мира, которым оно так-то и так-то озабочено. Именно в своих собственных повседневных занятиях вот-бытие как со-бытие с Другими не есть оно само: именно здесь оно проживается Другими. При этом Другие необязательно должны быть определенными Другими: их может представлять кто угодно. Тот или иной Другой как "вот этот" как

раз-таки не имеет значения, имеют значение только Другие, которым принадлежит само собственное вот-бытие. Эти "Другие", в число которых входит и сам "некто", с которыми он сливается в бытии-друг-с-другом, — суть своего рода "субъект", который постоянно "вот", и который осуществляет всю повседневную озабоченность.

Итак, поскольку вот-бытие в озабоченности своим миром есть событие, и потому вместе с Другими растворяется в мире, постольку на этот общий окружающий мир направлена забота каждого, и тем самым он оказывается также и

общественным миром, который используют, с которым считаются, в котором так-то и так-то движутся. Здесь мы движемся способами бытия с Другими, с которыми каждый сливается точно так же, как и я, и здесь теряется какое бы то ни было различие в смысле особых занятий или призваний. Такое бытие-друг-с-другом полностью растворяет отдельное вот-бытие в бытии Других: отдельное вот-бытие позволяет Другим увлечь себя, причем так, что Другие еще более утрачивают свою различимость. В сфере своих бытийных возможностей каждый целиком и полностью

сливается с Другими. Здесь
своеобразный "субъект"
повседневности — *некто* — впервые
обретает все свое могущество. *Некто*
смакует что-то и наслаждается чем-
то, как это *принято*; мы читаем и
судим о литературе, как судят *люди*,
мы слушаем музыку, как это делают
все, мы говорим о чем-то так, как об
этом *говорят*.

Это некто, которое не является
кем-то определенным, которое есть
"все", хотя и не в смысле их суммы,
диктует повседневному вот-бытию
способ его бытия. Некто и само
обладает особыми способами быть,
из которых один мы уже

охарактеризовали как феномен *дистанцирования*. Но стремление события существовать на основе отличия от других коренится в том, что само бытие-друг-с-другом и сама озабоченность носят характер *усредненности*. Усредненность представляет собой одно из экзистенциальных определений "некто"; "некто" сущностно озабочено усредненностью. Поэтому в усредненности "некто" фактически придерживается того, что "подобаает", что "принято". Эта отшлифованная усредненность повседневного истолкования вот-бытия, усредненность оценок, обычаев,

моды и т.п. бдительно следит за каждым новым исключением. Всякое исключение недолговечно, ибо тотчас бесшумно подавляется. Все изначальное тотчас сглаживается так, чтобы всякий мог иметь к нему беспрепятственный доступ. Эта сущностная усредненность "некто" в свою очередь коренится в изначальном способе его бытия, который дан в его растворении в мире: этот способ бытия можно назвать *уравниванием* бытия-друг-с-другом, уравниванием всех различий.

Между феноменами *дистанцирования, усредненности и уравнивания* существует

экзистенциальная взаимосвязь.
"Некто", поскольку оно образует
повседневное бытие-друг-с-другом в
этих его бытийных модусах,
конституирует то, что мы обозначим
как *публичность* в собственном
смысле. Это значит, что первично
мир уже всегда дан как общий мир,
— но не так, как если бы
первоначально существовали
единичные субъекты, каждый из
которых имел бы также собственный
мир, а затем они договорились бы
соединить все эти приватные
окружающие миры в один и
условились бы о том, как они будут
сообща владеть этим миром. Именно

так видят вещи философы, когда ставят вопрос о конституции интерсубъективного мира. Мы же говорим: первое, что нам дано, — это общий мир "некто", т.е. мир, в котором растворяется вот-бытие, поскольку оно еще не пришло к самому себе, мир, в котором оно может пребывать, не придя к самому себе, сколь угодно долго.

Было сказано, что *прежде всего* вот-бытие живет *не* в собственном. Прежде всего, в повседневности, именно собственный мир и собственное вот-бытие суть самое далекое; первым дан именно мир, в котором некто существует с другими,

и лишь исходя из него можно более или менее подлинно врасти в собственный мир. Этот первично присутствующий общий мир, в который прежде всего вырастает всякое растущее вот-бытие, будучи публичным миром, направляет всякое истолкование мира и вот-бытия. Он предъявляет требования и выдвигает притязания, и он всегда прав, причем не в силу некоего изначального бытийного отношения к миру и самому вот-бытию, не потому, что располагает неким особым и подлинным знанием мира и вот-бытия, но именно в силу способности обсуждать все, что

удовно, не входя в "суть дела", и на основе невосприимчивости ко всем различиям уровня и подлинности. Публичность вездесуща, но при этом она отовсюду уже ускользнула. Но поскольку она вездесуща, и поскольку она определяет истолкование вот-бытия, она уже решила все задачи и сделала выбор везде, где он возникает. Публичность не оставляет вот-бытию выбора, не позволяет ему составить суждение и дать оценку, она освобождает его, поскольку оно живет в модусе "некто", от задачи быть самим собой на основе собственной самости. "Некто" отнимает у него то, что оно

"имеет быть", и берет на себя всю ответственность, тем более, что публичность и "некто" ни за что не отвечают, ибо здесь ведь и нет никого, кто мог бы иметь ответственность, поскольку "некто" — это как раз *тот, кто есть все и никто*, бытие, о котором всегда можно сказать: "Им не был никто". И тем не менее, сообразно существу нашего вот-бытия, в нем чаще всего все исходит из этого бытия, о котором приходится говорить, что им не был никто.

Так в феномене публичности показывает себя следующий конститутивный способ бытия

"некто", заключающийся в том, что он всякий раз *облегчает* собственное вот-бытие. Поскольку тенденция к легковесности и к избавлению от бремени заложена в самом вот-бытии, постольку она и встречает это бытийное облегчение, исходящее от самого вот-бытия как со-бытия. Встречая вот-бытие этим бытийным облегчением, публичность сохраняет свое жестоковыйное господство; каждый есть Другой, и никто — он сам. "Некто", отвечающее на вопрос о том, кто есть повседневное вот-бытие, есть *никто*, к которому вот-бытие в своем публичном бытии-друг-с-друг

ом всегда уже отдало себя в полное распоряжение.

Теперь, однако, следует отметить, что это "никто", различные стороны которого я здесь показал и подчеркнул, на самом деле не есть феноменальное ничто. Некто — это феномен самого вот-бытия как со-бытия в мире, феномен, который невозможно отвергнуть и который можно удостоверить. Если мы не имеем категории для этого феномена, или если кто-то признает существующим только то, что существует так же, как, например, стул, то это еще не значит, что "некто" есть, собственно, ничто.

Скорее наоборот, именно в понимании бытия следует руководствоваться этим несомненным феноменом. "Некто" — это не ничто, но и не вещь мира, которую я могу увидеть, потрогать и взвесить; насколько это "некто" публично, настолько же и неуловимо, но тем менее оно — ничто, ибо именно оно представляет собой "Кто" всегда собственного вот-бытия в повседневности.

Феноменальная структура этого "некто", которое в каком-то смысле следует считать "реальнейшим" из возможных для вот-бытия "субъектов", показывает, что

собственно сущее вот-бытия, его "кто", не является вещью или чем-то, принадлежащим миру: как таковое, оно есть только способ быть.

Поэтому когда мы следуем за феноменальными данными, мы сталкиваемся не с каким-либо сущим, но с вот-бытием, поскольку оно есть этим определенным способом. Этим вновь подтверждается правомерность чисто бытийного названия "вот-бытие", данного нами сущему, которое суть мы сами.

Феноменальная данность "некто" не позволяет спрашивать о сущем, которым могло бы быть вот-бытие.

Равным образом и возвращение к "Я", к некоему "Я-полюсу", отделенному от всякой вещиности, есть лишь уступка догматичному и в дурном смысле наивному истолкованию вот-бытия, в котором под вот-бытие подводится вещь-субъект, чтобы затем сохранить ее под титулом "Я-вещи" или "вещи-персоны". Но с другой стороны, "Я" и "самость" не являются и эпифеноменом, т.е. продуктом или осадком определенной бытийной констелляции вот-бытия. "Я", "самость" — это не что иное, как "кто" этого бытия, т.е. само это бытие, которое, будучи "некто",

имеет возможность быть "Я". Вот-бытие может существовать таким образом, что прежде всего и чаще всего оно не есть оно само, но растворяется в "некто": это феноменальная данность, но она же указывает и на то, что бытие вот-бытия следует искать в возможных способах бытия, которыми обладает оно само.

Даже если мы спрашиваем о "кто", это — уже в силу тенденции естественной речи — с легкостью имплицитирует вопрос о каком-либо наличном сущем, в котором как бы разыгрывается вот-бытие. Тем настоятельнее необходимость

вернуться к феноменологическому исследованию: сначала — только феномены, затем — понятия, и лишь потом — слова и выражения! Теперь, исходя из феноменологической данности "некто", мы должны удерживать ориентацию на *собственное вот бытия*, на *самость*, каковой вот-бытие может быть: не "выскакивая" из бытия-друг-с-другом (будучи конституировано как со-бытие, оно пребывает в нем всегда), оно, тем не менее, может быть самым собой.

Этот своеобразный способ бытия, маркирующий повседневность в "некто" как

совместное озабоченное растворение в мире, задает также и повседневный способ самоистолкова-ния вот-бытия. Коль скоро вот-бытие первоначально обнаруживает себя, и коль скоро публичность на основе мира совместной озабоченности определяет даже цели вот-бытия и его понимание самого себя, то можно предположить, что и все фундаментальные понятия и выражения, которые вот-бытие прежде всего применяет к себе самому, образованы им ввиду мира, в котором оно растворяется. Но этот факт, который можно отчетливо показать в *истории языка*, вовсе не

означает, что языки, как считалось до сих пор, первоначально были ориентированы только на материальные вещи, и что так называемые "примитивные" языки некоторым образом не выходят за рамки материальной вещности. Это мнение совершенно запутывает интерпретацию говорения и самоистолкования. Как мы увидим ниже, язык и речь сами принадлежат вот-бытию как бытию-в-мире и бытию-друг-с-другом, и это обстоятельство с необходимостью пред-задает определенное самоистолкование вот-бытия, определенные понятия, которые оно

составляет о себе самом, но которые при этом нельзя назвать примитивными. Имея в виду феноменальные структуры бытия-друг-с-другом в модусе "некто" и растворения в мире, мы уже ничуть не удивимся тому, что вот-бытие, поскольку оно отчетливо подразумевает и высказывает себя самое, прибегает к своеобразным значениям и толкованиям.

Вильгельм фон Гумбольдт

впервые указал на языки, в которых "Я" — само вот-бытие, — когда его нужно выразить, фиксируется словом "здесь", так что "Я" означает то же, что "здесь"; "ты" — Другой — то

же, что "вот", а "он" — тот, кто пока явно не присутствует, — то же, что "там". На языке грамматики это значит, что личные местоимения — я, ты, он — выражаются наречиями места. Но может статься, уже эта формулировка ошибочна. Долгое время спорили об изначальном значении этих слов — "здесь", "вот", "там": имеет ли оно характер наречия или местоимения. Однако поняв, что по своему смыслу данные наречия места соотнесены с "Я", т.е. с самим вот-бытием, мы увидим, что в конечном-то счете этот спор не имеет под собой почвы. В самих этих наречиях заключено то, что мы выше

назвали *ориентацией* на само вот-бытие. "Здесь", "вот" и "там" суть не реальные определения места как характера самих вещей мира, но *определения вот-бытия*. Иначе говоря, эти определения вот-бытия — "здесь", "вот" и "там" в значении "я", "ты" и "он" — это не наречия места, но и не выражения, сфокусированные на "Я", "Ты", и "Он" в смысле особых сущих вещей; эти слова суть *наречия вот-бытия*, и как таковые — в то же время и *местоимения*. Это показывает, что применительно к такого рода феноменам грамматика просто-напросто не срабатывает.

Грамматические категории не состыкуются с такими феноменами, они вообще были выработаны не ввиду самих феноменов, но в рамках рассмотрения определенной формы высказывания, а именно теоретического тезиса. Все грамматические категории проистекают из определенной теории языка — из теории логоса как тезиса, т.е. из "логики". Этим предопределены трудности, связанные с попытками прояснить языковые феномены типа упомянутых на основе имеющихся категорий грамматики. Собственный же путь исследования состоит в том,

чтобы от грамматических категорий и форм вернуться к самим феноменам и на их основе попытаться определить смысл того или иного слова. Феномен, который обнаружил *Гумбольдт*, хоть и не понял его в его конечных онтологических следствиях, связан с тем, что когда вот-бытие, которое ведь мы наделили изначальной *пространственностью*, говорит о себе самом, оно первично говорит из того, в чем оно находится. В повседневном самовысказывании вот-бытие говорит о себе на основе пространственности, которую здесь следует понимать в смысле

охарактеризованной выше
отдаляющей ориентации бытия-в.
Следует заметить, что смысл "здесь",
"вот" и "там" столь же
проблематичен и труден для
исследования, как и смысл "я", "ты"
и "он". Попытка выявить
собственный феномен увенчается
успехом лишь тогда, когда само вот-
бытие определяется через бытие-в.
что позволяет увидеть, каким
образом усредненный способ бытия-
друг-с-другом, а вместе с тем и
способ, определяющий бытие-в-
мире, высказывает себя на основе
пространственности. В корне
ошибочно думать, будто такой способ

выражения является признаком неразвитых языков, ориентированных не на духовное "Я", но только еще на пространство и вещественность. Разве "здесь", "вот" и "там" менее "духовны" и загадочны, чем "я"? Не следует ли счесть это как раз-таки соразмерным выражением самого вот-бытия, — если, конечно, его понимание не загорожено трактовкой пространственности, ориентированной на ее отличие от пространства естественных наук?

ГЛАВА IV. Более изначальная экспликация бытия-в:

БЫТИЕ ВОТ-БЫТИЯ как забота

§ 27. Бытие-в и забота — план

В наших предшествующих рассмотрениях, посвященных вопросу о структуре мира как мировости (значимости) и о том, кто существует в мире, нашей постоянной темой было бытие-в-мире, определенное в качестве фундаментальной конституции вот-бытия. В специальной экспликации феноменов мира и "некто" были выделены лишь определенные моменты целостной структуры бытия-в-мире. В конечном счете

оказалось, что вот-бытие в качестве "некто" представляет собой лишь определенный способ бытия-в-мире; "кто" вот-бытия — это всегда тот или иной способ быть: оно может быть *собственно* или *несобственно*. Таким образом, вопрос о "кто" этого сущего тоже возвращает нас к некоторому способу бытия-в-мире. Но это значит, что в конечном счете бытие вот-бытия должно быть определено на основе *бытия-в как такового*, и что только верная экспликация этого базового феномена может гарантировать основательное понимание прочих равноизначальных структур вот-

бытия. Поэтому мы предпослали
нашему анализу первичную
характеристику этой бытийной
конституции, прояснив, тогда еще в
самых грубых чертах, смысл этого "в"
через его отличие от чисто
пространственного "одно-в-другом".
Теперь мы можем дать более
отчетливую формулировку: вот-
бытие существует иначе, нежели
мир; бытие вот-бытия — это не
наличное, не подручное бытие чего-
то, и равным образом не бытие
"субъекта", ибо таковое всякий раз
неявно понимается как наличное
бытие в формальном смысле. Если
уж придерживаться этой ориентации

на мир и "субъекта", то скорее следовало бы сказать, что бытие вот-бытия — это как раз-таки бытие *"между"* субъектом и миром. Это *"между"*, которое во всяком случае не возникает в результате сближения субъекта и мира, есть само вот-бытие, — но опять же не как свойство субъекта! Поэтому строго-то говоря, вот-бытие нельзя трактовать как такое *"между"*, т.к. говоря о некотором *"между"* субъектом и миром, мы всегда предполагаем, что даны две вещи, между которыми должно быть какое-то отношение. Бытие-в — это не *"между"* двух реальных вещей, но

бытие самого вот-бытия, которому всякий раз принадлежит также и мир, которое всегда мое, и которое прежде всего и чаще всего есть "некто". Поэтому характеристика человеческого вот-бытия в качестве микрокосма в его противоположности макрокосму всегда — по крайней мере если мы хотим соблюсти понятийную строгость, — будет некорректна: потому что способ бытия вот-бытия существенно отличен от любого способа, каким может существовать космос.

Анализ феноменов мира и "некто" вновь и вновь подталкивает

нас к феномену бытия-в. Теперь пора последовать этому указанию: мы должны испытать, в какой мере сам этот специфический феномен бытия-в допускает более детальное раскрытие и определение. Мы попытаемся путем еще более изначальной экспликации бытия-в вплотную приблизиться к *той самой* бытийной структуре вот-бытия, из которой будут почерпнуты и на основе которой будут зафиксированы терминологически все вообще определения бытийной конституции вот-бытия. Эту бытийную структуру мы называем *заботой*.

Приступая к экспликации

бытия-в как такового, мы переходим к третьей ступени анализа базового феномена бытия-в-мире как целого. Анализ бытия-в должен прояснить наконец и те феномены, на которые нам уже пришлось опираться во всех предыдущих рассмотрениях. Это, например, озабоченность: мы постоянно говорили о ней в связи с ее функцией первичного аппрезентирования, которое мы определили также в качестве понимания; к таким феноменам относится и познание, охарактеризованное нами как определенная формация самого

понимания. Итак, исследование этой базовой характеристики вот-бытия включает в себя четыре пункта. Мы должны выделить: во-первых, феномен *открытости*, во-вторых, феномен *ниспадения* в качестве основного движения вот-бытия, в-третьих, структуру "*не-по-себе*" (в противоположность "пребыванию дома" — освоенности), и наконец — структуру *заботы*.

Таким образом, экспликация должна пройти через указанные феноменальные структуры и привести к феномену, который позволяет непосредственно коснуться бытия вот-бытия, хоть

этого и недостаточно для его полной экспликации. Названные феномены взаимосвязаны, и порядок, в котором они здесь перечислены, показывает определенные отношения фундирования между ними.

§ 28. Феномен открытости

а) СТРУКТУРА

ОТКРЫТОСТИ ВОТ БЫТИЯ В ЕГО МИРЕ: РАСПОЛОЖЕННОСТЬ

Последнее исследование вот-бытия в качестве со-бытия, существующего способом "некто",

показало, что в мире озабоченности, и именно в публичном мире, *открыто*, в частности, и само вот-бытие — само "*некто*". Помимо того, что в озабоченном допущении встречи всегда *разомкнут* мир — разомкнут в своей значимости как "*то-в-чем*" ориентированного бытия вот-бытия, — также и *само* вот-бытие в плане своего бытия-в *есть* для себя самого "*вот*". Само вот-бытие тоже присутствует при том, чем оно озабочено; в известном смысле оно тоже открыто.

Оба эти феномена — как разомкнутость самого мира, так и тот факт, что вместе с тем открыто и

само бытие-в-мире, — определяют единый феномен, который мы обозначаем как *открытость* [\[41\]](#) [\[41\]](#). Это выражение прежде всего должно зафиксировать тот факт, что здесь речь еще не идет, — а чаще всего не заходит никогда, — об особом тематическом знании мира или даже об определенном знании о себе самом; что речь идет только о той бытийной структуре самого вот-бытия, которая впервые фундирует такого рода знание и тем самым делает возможным, чтобы мир в своей разомкнутости мог встретиться вот-бытию, войти в его "*вот*". "*Vom*" — это то самое бытие,

которое мы называем вот-бытием. В такой его открытости вот-бытие не является отчетливо тематизированным или осознанным; скорее, открытость следует понимать как одну из его бытийных структур, один из способов быть. Наречия вот-бытия с их местоименными значениями "я" и "ты" отчетливо выражают собственное бытие-в и бытие-в Другого только в форме "здесь" и "там". "Здесь" и "там" возможны лишь постольку, поскольку вообще существует нечто такое, как "вот", которое представляет собой наше бытие в его обращенности к бытию-друг-с-

другом; поскольку вообще существует возможность целокупности обстоятельств.

Материальная вещь, имеющая место в мире, сама никогда не есть некое "вот": она только встречается, входя в "вот". Поэтому сущее, которое называется также человеком, мы определяем как такое сущее, которое *есть само свое "вот"*. Тем самым мы впервые получаем строгую формулировку для значения термина *"вот-бытие"*.

В нашем использовании этого термина "быть вот" означает не то же, что "там и сям" происходить, случаться, но — сообразно

феноменам — *быть этим самым "вот"*. Этот характер "вот" заключен в способе бытия сущего, структуру которого составляет открытость мира, и которое вместе с тем обладает и открытостью самого бытия-в-мире. Бытие вот-бытия как бытие-в-мире, как отдаляюще-привлекающее бытие, есть само это "вот". Такого рода сущее — вот-бытие — *всегда и изначально несет с собой свое "вот"*, что впервые дает миру вообще возможность быть открытым. Вот-бытие всегда и изначально несет с собой свое "вот": не как мертвое свойство, но так, что собственный смысл его бытия

состоит именно в том, чтобы быть своим "вот". Из того, что было сказано о "некто", следует, что прежде всего это "вот" есть совместное с Другими "вот" (Mit-da mit Anderen), т.е. "вот" в его публичной ориентации, и всякое вот-бытие постоянно пребывает именно в так ориентированном "вот", даже когда оно, так сказать, совершенно уходит в себя.

Специфическая открытость мира, которую мы, в отличие от открытости бытия-в, называли разомкнутостью, была в достаточной степени определена в нашем анализе значимости и мировости:

предварительно мы определили ее как такую разомкнутость, которая дана за счет того, что сущее, имеющее характер вот-бытия, размыкает мир или имеет его в качестве разомкнутого. Открытость самого бытия-в, то, что я существую к самому моему вот-бытию, что в моем озабоченном растворении в мире я наряду с данностью мира обладаю также и самоданностью (которая прежде всего, т.е. сама по себе, имеет характер мировой данности), — это не следствие разомкнутости мира, но равноизначальный ей феномен. Теперь мы должны точнее

определить структуру этой открытости вот-бытия вместе с его миром.

Как мы сказали, озабоченность растворяется в значимости; это озабоченное пребывание при мире — при мире в его пригодности, используемости и т.п. Поскольку мир встречается в этих характеристиках значимости, постольку он встречается именно озабоченности: он как бы адресуется только тому бытию, которое *зависит* от мира и имеет *смысл заботы*, бытия-в-заботе о чем-то. Эта озабоченная зависимость от мира, определяющая способ бытия вот-бытия, всегда так

или иначе *заинтересована* самим миром. Мир интересуется озабоченностью, т.е. будучи открыт в озабоченности, он встречается не так, чтобы на него можно было просто смотреть ("уставиться") как на наличное, но первично и всегда — даже при его рассматривании — он встречается *заботящемуся* бытию-в-нем, иначе говоря, бытие-в-мире всегда словно бы вызвано *опасностью* и *безопасностью* мира. Во всяком обхождении с миром вот-бытие, как бытие-в, так или иначе заинтересовано и вызвано им (модус *расположенности*), даже если это сводится к беспрепятственности

исполнения или к безразличию при повседневном улаживании дел, которым посвящена забота, или к успокоительной размеренности обеспеченного потребления.

Эти формы индифферентности — беспрепятственность обхождения, успокоительная размеренность повседневных действий, безразличие при улаживании дел — в любой момент могут смениться (и сменяются) какими-либо формами беспокойства и боязливости, или наоборот — чувством вольности и безмятежности, вплоть до воспарения над миром. Феномены индифферентности и их колебания в

том, как я затронут миром, вообще возможны лишь потому, что озабоченное бытие-в-мире всегда и изначально восприимчиво к *опасности* и *безопасности*, словом, к значимости мира. Мир испытывается в его значимости лишь постольку, поскольку вот-бытие — само по себе — есть забота. Это не значит, что заботящееся вот-бытие "субъективно" трактует мир таким образом: такое понимание дела было бы совершенно превратным; это значит, что заботящееся вот-бытие открывает мир в его значимости.

В такого рода воспарении или подавленности вновь и вновь

показывает себя один и тот же феномен — момент конституции вот-бытия, состоящий в том, что в своем обхождении с миром оно само всегда так или иначе *расположено*. Оно расположено так или этак: оно находится в том или ином *настроении*. Когда мы говорим "оно находится", первоначальное значение частицы "-ся" вовсе не является отчетливым указанием на сформированное и тематически осознанное "Я": именно в повседневном растворении в "некто" оно может быть этой "некто-самостью" в ее неопределенности, и действительно является таковой.

Открытость бытия-в-мире в заинтересованности миром возможна только потому, что вот-бытие изначально, всегда и в каждом из модусов своего бытия как-то *расположено*, потому что оно само открыто для себя самого. Эту базовую форму первичной открытости вот-бытия мы обозначим как *расположенность*.

Камень никогда не имеет расположения, он только наличен; напротив, уже самое примитивное одноклеточное живое существо как-то расположено, причем эта расположенность может быть сколь угодно темной и смутной, но по

своей бытийной структуре она всегда существенно отличается от бытия по типу голого наличия некоторой вещи.

Иметь свое собственное расположение (Sich-selbst-Befinden) в бытии-в-мире, словом, расположенность,— это момент бытия-в-мире как такового. Мы выбрали это выражение, чтобы тем самым заранее избежать каких-либо рефлексий над самим собой. Увидеть этот феномен более детально мы сможем в ходе анализа самой заботы. Вот-бытие "имеет" свой мир, а именно как разомкнутый, и оно расположено. Это два феноменологических высказывания,

в которых подразумевается один и тот же единый феномен — базовая структура бытия-в-мире, открытость. *В расположенности выражается расположение — то, что вот-бытие в своем бытии, как существующее, есть всегда свое "вот", и то, как оно есть это "вот".* Поэтому следует совершенно отказаться от попыток интерпретировать расположенность как данность внутренних переживаний или как какое-либо постижение внутреннего вообще. Напротив, расположенность есть базовый способ бытия вот-бытия, его бытия-в. Открытость как характер расположенности затрагивает бытие-

в-мире как таковое: в повседневности это всегда расположение, зависящее от того, при чем мы пребываем, ибо что бы мы ни делали, при чем бы мы ни пребывали, у нас, как мы говорим, "на душе" так-то и так-то. Само это "состояние души" необязательно должно быть осознано, и оно может быть совершенно индифферентным: безразличие, пустота, выхолощенность и серость вот-бытия — все это характеры, которые в любой, даже самый мимолетный момент существования вот-бытия играют конститутивную роль в его растворении в мире.

Феномен *настроения* и *настроенности*, значение которого для прояснения структуры вот-бытия еще остается совершенно темным, является показателем расположенности. Все существенные феномены настроения и настроенности вообще могут быть эксплицированы только на основе этой выявленной выше структуры вот-бытия. То, что иначе называется "чувствами" и "аффектами" и обсуждается в качестве особого класса переживаний, в своей первичной бытийной структуре останется непроясненным до тех пор, пока не будет поставлена задача

выявить фундаментальную конституцию вот-бытия и прежде всего момент открытости в ней, чтобы разместить в ней указанные феномены. Конечно, в известной мере эти феномены чувства и аффекта всегда можно описать, но при этом мы всегда будем располагать, по выражению *Канта*, лишь "народным понятием" этих феноменов, даже если мы выдвинем требование, чтобы их описание по отдельности предварялось определением их феноменальной структуры. Психология, даже самая разработанная, никогда не выявит собственную структуру этих

феноменов, поскольку любая психология в принципе никогда не вступает в то измерение, в котором существует структура вот-бытия как таковая, поскольку для психологии эта проблематика закрыта в принципе. Если говорить в общем и безотносительно к анализу вот-бытия, то небрежение этими феноменами чувства и аффекта связано с тем, что *антропология* вообще первоначально ориентирована на *познание и волю*, одним словом, на *разум*. Тогда чувства оказываются именно тем, что *сопровождает* познание и волю, как градобитие сопровождает ураган.

У Канта есть размышление о том, что чувства суть нечто препятствующее или вредящее разумности, поэтому они должны быть отнесены к тому, что представляет собой $\mu\eta\ \delta\upsilon$ в человеке. Тем самым заранее перекрывается понимание смысла этих феноменов в плане структуры самого бытия. Впрочем, при ближайшем анализе этих структур мы должны будем отказаться от их классификации по каким-либо рубрикам аффектов или чувств, ибо они могут быть поняты только в контексте основного движения самого вот-бытия.

Принадлежность феноменов чувства и аффекта структуре расположенности еще ничего не говорит о познавательном характере этих структур, но, вероятно, указывает на то, что эти аффекты и способы чувствования действительно способны открывать само вот-бытие в его бытии. Но одновременно те же самые феномены — в силу некоторой своеобразной бытийной связи в вот-бытии, с которой мы еще познакомимся, — содержат в себе тенденцию и возможность *скрывать* мир и само вот-бытие; возможность сокрытия, обман, проистекает из того же источника, что и открытость.

Обман возникает не в силу ошибки в умозаключении, но только в силу первичного не-понимания, т.е. в силу сокрытия, которое должно быть понято, опять же, на основе способа существования вот-бытия.

Расположенность — это априори для открытости и разомкнутости; расположенность и разомкнутость суть равноизначальные феномены, вместе составляющие то, что мы называли открытостью. Сама открытость — это не свойство вот-бытия, но, как и всякая его структура, — один из способов его бытия, о котором оно, как забота, в свою очередь всегда

заботится: вот-бытие всегда озабочено своим "вот", своей открытостью.

Расположенность сама представляет собой изначальный способ быть вот-бытием, обладать самим собой как открытым, способ, каким само вот-бытие есть свое "вот". При этом "вот" ни в коем случае не понимается как некий объект, как возможный предмет для постижения: бытие-в как расположение означает именно нетематическую, но именно поэтому и собственную открытость этого "вот", открытость, которая образует не что иное, как способ быть.

Поэтому открытость, как конституция сущего, сущность которого состоит в том, чтобы быть, может быть понята только как *способ бытия* и *бытийная возможность самого вот-бытия*. Это лишь частный случай общего онтологического положения, которое распространяется на все бытийные характеристики вот-бытия и гласит, что они никогда не являются его свойствами, но суть *его возможности быть*, модусы самого его бытия.

Открытость принадлежит конституции бытия-в-мире: это значит, что по своей сущности вот-

бытие, как озабоченность,
представляет собой расположенное
бытие к разомкнутому миру.
Размыкание мира всегда уже имеет
расположение. Мы должны
представлять себе феноменальную
взаимопринадлежность
расположенности и разомкнутости
мира: неверно думать, будто
первоначально вот-бытие
расположено как бы у себя самого, и
лишь затем поднимает глаза на мир;
расположенность сама есть характер
бытия-в, т.е. всегда-уже-бытия в
некотором мире. Чтобы получить
первичную феноменальную
конкретизацию открытости как

структуры бытия-в, мы должны, как всегда, рассмотреть ее в повседневности бытия-друг-с-другом.

в) БЫТИЙНОЕ ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ОТКРЫТОСТИ: ПОНИМАНИЕ

В озабоченности миром вот-бытие озабочено также и открытостью как способом быть. Вот-бытие есть свое "вот" и позволяет миру встречаться, входя в это "вот". Вместе с разомкнутостью и расположенностью вот-бытию

даны определенные возможности быть своим "вот", т.е. своей открытостью. *Бытийное осуществление этих бытийных возможностей, которые мы называем открытостью, мы обозначаем как понимание.* Так на основе бытийной структуры самого вот-бытия мы получаем собственную дефиницию понимания. Выше мы указали, что понимание никоим образом невозможно постигнуть как познание, даже если считать последнее способом бытия вот-бытия.

Понимание есть способ бытия сущего, имеющего характер бытия-в.

Это *бытие-при* разомкнутом сущем, на которое может направляться озабоченность, а именно расположенное бытие-при, которое всегда раскрывает также и себя самое. *Как расположенное размыкание мира и расположенное обладание разомкнутостью мира, понимание есть размыкающее расположение.* Как открытость образует полную структуру бытийной конституции вот-бытия, захватывая и мир, и бытие-в, и всякий способ быть, так и ее осуществление в бытии, т.е. понимание, всегда распространяется на всю сферу понятности — мир,

вот-бытие Другого и собственное
вот-бытие. При этом понимание
может в какой-то момент
осуществляться в отдельной
тематической направленности,
например, на мир, или на вот-бытие
Другого, или на собственное вот-
бытие, — но и в этом случае
обязательно понимаются также и все
остальные феномены,
принадлежащие сфере открытости,
т.е. целокупной сфере понятности
самого вот-бытия. Это априорное
положение, без учета которого всякое
определение этого феномена
окажется ошибочным. Мнение, будто
существует отдельное понимание для

одного только мира или для чужого вот-бытия, представляет собой заблуждение, связанное с незнанием действительной структуры вот-бытия. Эта структура понимания, укорененная в самом вот-бытии и определяющая понимание как бытийное осуществление открытости, задает главные перспективы для всех проблем *герменевтики*. Герменевтика возможна только на основе экспликации самого вот-бытия, способ бытия которого включает в себя понимание. Возможность чего-то непонятого впервые дана вместе со сферой понятности, которая

очерчена открытостью и включает в себя мир, бытие-в и вот-бытие Других. Все, что не есть "вот", и все, что понято в "вот", есть лишь модификация "вот", и лишь на основе понятности оказывается возможным подход к принципиально непонятному — к природе. Нечто такое, как природа, может быть открыто лишь потому, что существует история, и потому, что *само вот-бытие первоначально есть историческое бытие*, — и лишь поэтому существуют естественные науки.

Понятность — равно как и непонимание — вот-бытия и вот-

бытия Другого всегда варьируются в зависимости от понимания мира, и наоборот. Открытость вот-бытия и бытия-друг-с-другом всякий раз модифицирует понимание мира, т.е. понимание есть то, что оно есть — бытие открытости вот-бытия, — всегда как *целое*. На этом основано то, что при поверхностном рассмотрении обозначают как "*круг в понимании*". Мы обнаружим в понимании один только круг, если не увидим, что всякому пониманию как таковому всегда принадлежит понимание мира, вот-бытия и вот-бытия Другого. Поэтому не случайно — и не является простым

неудобством, на которое наталкивается наше понимание в связи с определенными задачами исторических дисциплин, — то обстоятельство, о котором говорят: "К сожалению, кое-что зависит от личной позиции историка. С этим приходится мириться, но в идеале понимание должно быть свободно от субъективности". Это противосмысленный взгляд на вещи. Идеал состоит как раз в том, чтобы понимающее вот-бытие тоже принадлежало пониманию себя самого, из чего следует, что нужно не сокрушаться об этом, но увидеть в этом задачу и ввести само вот-бытие

в бытие соответствующим способом — способом понимания, — чтобы оно, как понимание, могло иметь доступ к тому, что нужно понять.

Первичный смысл термина "понимание", как мы его здесь используем, проясняют обороты, которые мы часто встречаем в языке. Когда я говорю кому-либо: "Вы меня поняли", я подразумеваю: "Вы знаете, как для Вас, в Вашем бытии, обстоит дело (woran Sie sind) и со мной, и с Вами". Понимание в этом смысле представляет собственный, изначальный смысл: *понимание есть открытость того, как в бытии вот-бытия обстоит дело с чем-то (des*

Woran-seins mit etwas), открытость положения дел (Bewandtnis) с окружающим миром, с моим собственным вот-бытием и с бытием Других. *"Что-то понято"* означает открытость положения дел, а именно такую, при которой вот-бытие становится самым этим положением дел. Завершенное понимание — это не что иное, как бытие в качестве соответствующего положения дел. Если же понимание трактуется только как изучение, принятие к сведению, то речь идет не более, чем о вырожденной форме этого собственного понимания, который, однако, скрывает в себе

определенные бытийные
модификации понятого.

На отдельных ступенях своего
осуществления понимание по
видимости может отвлекаться от
понимания себя самого, но лишь
постольку, поскольку оно нацелено
на уточнение деталей уже открытой
области фактов. Уточнение
осуществляется как
истолковывающее определение
внутри некоторого пред-данного
горизонта. Однако вот-бытие не
может отвлечься от себя и своего
понимания, когда дело идет о
решающем понимании, т.е. когда
какая-либо вещь должна быть вообще

впервые открыта. Из различных возможностей понимания (конечно, здесь мы не можем их рассматривать), которые всегда суть бытийные возможности вот-бытия, проистекают и различные ступени и формы теоретического понимания, определенные формы возможных понимающих наук. Однако нужно всегда иметь в виду, что понимание никогда не обретается посредством знаний, сколь бы обширны они ни были, и доказательств: напротив, всякое познание, познавательное доказательство, апелляция к аргументам, источникам и пр. всегда уже предполагают понимание. Уже

то своеобразное обстоятельство, что мы должны различать *собственное* и *несобственное* понимание, показывает, что понимание как бытийное осуществление открытости само подлежит определенным бытийным модификациям, которые даны самому вот-бытию. В самом вот-бытии существует возможность двигаться в некотором понимании, которое только кажется, но не является таковым. Это своеобразное псевдо-понимание в значительной мере подчиняет себе вот-бытие [\[42\]](#) [42]. Поскольку понимание как бытийная структура вот-бытия

подпадает под эту возможность кажимости [\[43\]](#) [43], постольку всякое понимание нуждается в усвоении, закреплении и сохранении. Это значит, что понимание и понятность могут ускользнуть, и понятое может быть вновь чем-то загорожено, может стать недоступным; понятность может превратиться в непонятность. Это не значит, будто при этом не остается уже ничего: думать так было бы противосмысленно, поскольку открытость, а вместе с тем и понимание принадлежат вот-бытию всегда. Напротив, при этом остается нечто куда более фундаментальное,

чем "ничего", а именно псевдо-
понимание — видимость, будто это
не-понимание еще остается
настоящим пониманием. В самом
вот-бытии заложена возможность
ввести в заблуждение себя самое.

с) ФОРМИРОВАНИЕ

ПОНИМАНИЯ В ИСТОЛКОВАНИИ

Понимание формируется в
истолковании. Мы видели, что
понимание есть бытийное
осуществление открытости;
*истолкование же есть модус этого
бытийного осуществления*

открытости. Истолкование есть основная форма познания.

В соответствии с
вышеизложенным это значит, что
истолкование как таковое не
является собственно размыкающим,
ибо размыкание обеспечивает
понимание, т.е. само вот-бытие.
Истолкование обеспечивает всегда
только *выделение разомкнутого*,
которое представляет собой
формирование присущих пониманию
возможностей. Ближайший
повседневный способ истолкования
имеет функциональную форму
аппрезентации, а именно
аппрезентации значимости в смысле

выделения доступных в данный момент связей отсылок.

В ответ на детский вопрос "Что это такое?" объясняют, для чего эта вещь используется, тем самым определяя данную вещь через то, что с ней делают. Такое определение и истолкование отсылает к бытию-в, к обхождению с соответствующей вещью, и посредством такого истолкования эта вещь впервые собственным образом входит в окружающий мир как присутствующая и понятная, хотя лишь предварительно, поскольку собственное понимание осуществляется только тогда, когда

вот-бытие само входит в положение дел с вещью окружающего мира. Истолкование аппрезентирует *"для-чего"* вещи, и тем самым *выделяет* отсылку *"для-того-чтобы"*. Оно выделяет то, *"в качестве чего"* следует брать, соответственно, понимать встречающуюся вещь мира. Первичная форма всякого истолкования, в котором формируется понимание, представляет собой *обращение к чему-то на основе "в качестве того-то"*, *обращение к чему-то как к чему то*, т.е. аппрезентирование в обсуждении того, что аппрезентировано в этом первичном

и направляющем обращении. При этом обязательно, чтобы данная функциональная форма истолкования — *"обращение к чему-то как к чему-то"* — была выражена в языковой форме предложения; скорее, именно грамматическая форма предложения есть всегда только форма выражения первичного и собственного предложения, т.е. обращения к чему-то как к чему-то. В этом выделении того, *для чего* и *ради чего* нечто существует, устраняется непонятность, а значение значимости словно бы становится *отчетливым, обретает слово*. Значение, поскольку оно

выделено таким образом, может теперь само обрести свое слово, и только теперь возникает возможность отличить выделенное значение как значение слова от означаемой вещи — сложный по структуре процесс, принимающий в разных возможностях истолкования разные формы, процесс, описание которого относится к задачам логики. В последнем положении заключено нечто для нас существенное: *словесное выражение — язык* — существует лишь постольку, поскольку существует это обращение, а такое обращение к чему-то как к чему-то возможно

лишь на основе истолкования,
которое, в свою очередь, существует
лишь постольку, поскольку есть
понимание, наконец, понимание
существует лишь постольку,
поскольку вот-бытие имеет
структуру открытости, т.е. поскольку
само вот-бытие определено как
бытие-в-мире. Эта взаимосвязь
фундирования между отдельными
феноменами — обращением,
истолкованием, пониманием,
открытостью, бытием-в, вот-бытием
— в то же время определяет и *язык*,
т.е. задает горизонт, на основе
которого впервые может быть
усмотрена и определена сущность

языка. Язык есть не что иное, как особая бытийная возможность самого вот-бытия, взятого в той его структуре, которую мы эксплицировали выше.

д) РЕЧЬ И ЯЗЫК

Теперь мы прежде всего должны рассмотреть *речь* повседневности. *Язык* есть бытийная возможность вот-бытия, состоящая в том, что он — сообразно истолкованию, а значит, и значению — делает явным вот-бытие в его открытости. При этом вот-бытие, по меньшей мере, уже выдвинуто в то, в качестве чего мы понимаем его конституцию в

аспекте бытия-в и со-бытия.

Рассмотренные выше структуры необходимы для выявления сущностной структуры самого языка, однако их еще недостаточно.

Язык делает явным. Он не производит впервые нечто такое, как открытость; скорее, открытость и ее бытийное осуществление — понимание, равно как и понимающее истолкование,— будучи фундированы в фундаментальной конституции бытия-в, суть условия возможности того, что что-то может сделаться явным. Как бытийные условия, они тоже входят в сущностное определение языка, ибо

они суть условия возможности этого выявления (Offenbarung). Если язык представляет собой одну из бытийных возможностей вот-бытия, то его основные структуры следует вычленять, исходя из конституции вот-бытия, и априорные структуры вот-бытия должны лечь в основу языкознания.

Говорение как *само-выговаривание* бытия-в и со-бытия представляет собой бытие к миру — речь. Прежде всего и чаще всего речь проявляется как говорящая озабоченность миром. Это означает не что иное, как: *речь есть речь о чем-то*, и она такова, что "*то, о чем*"

становится в ней явным. При этом становление-явным того, о чем идет речь, не обязательно должно быть особым предметом тематического познания. Также и *говорение о...* первоначально не подчинено познавательному исследованию: прежде всего и чаще всего речевое делание-явным имеет смысл истолковывающей аппрезентации окружающего мира, на который направлена озабоченность, и первоначально оно отнюдь не рассчитано на познание, исследование, теоретические положения и построения. Поэтому в принципе ошибочно полагать

отправным пунктом анализа языка теоретическое положение логики или что-либо подобное, но чтобы это понять, требуется предварительно уяснить себе фундированный бытийный смысл познания и истолкования.

Как бытие-в-мире, говорение есть всегда говорение о чем-то; всякая речь имеет свое *"то, о чем"*. Последнее есть просто-напросто то, к чему мы обращаемся, что, стало быть, как таковое уже всегда присутствует, обладая характером мира или бытия-в. То, о чем идет речь, становится явным, поскольку во всякой речи о чем-то говорится

что-то. От того, о чем идет речь, следует отличать ее второй структурный момент — *сказанное* как таковое. Если я говорю о какой-то вещи, например, о стуле, то эта вещь сама по себе, как она налична в мире, есть "то, о чем". Когда же я говорю "стул обтянут штофом", то сказанным как таковым является эта особенность стула; и это сказанное — не то же, что сам стул. В сказанном "то, о чем" обсуждается; во всяком обсуждении чего-то обсуждается и то, к чему данная речь обращена.

Как бытийный способ вот-бытия, всякая речь, в которой

говорится что-то о чем-то, причем говорится целиком и полностью в ходе озабоченного обхождения и бытия-друг-с-другом, по существу представляет собой со-бытие, т.е. по своему смыслу всякая речь есть речь к Другому и с Другим. При этом сущностная структура речи не зависит от того, имеется ли в тот или иной момент актуально фиксированная адресация к определенному Другому. Будучи способом бытия вот-бытия как со-бытия, речь по существу есть *сообщение* (Mitteilung), так что в моей речи я всегда *разделяю с* Другим то, о чем говорю,

посредством того, что говорю,
посредством сказанного как
такового. Следовательно, сообщение
дает нам возможность усвоить то, о
чем идет речь, т.е. вступить в
бытийное отношение к тому, о чем
идет речь, в отношение обхождения.
В речи как сообщении
осуществляется усвоение мира, в
котором мы уже всегда существуем в
бытии-друг-с-другом. Понимание
сообщения представляет собой
приобщение (Teilnahme) к явному.
Всякое понимание — как следующее
за сообщением, так и одновременное
с ним, — будучи со-бытием, есть
приобщение. Сообщение следует

понимать, исходя из структуры вот-бытия как бытия с Другим.

Сообщение — это не что-то вроде переноса познаний и переживаний из внутренней сферы одного субъекта во внутреннюю сферу другого; в сообщении становится явным бытие-друг-с-другом в мире, а именно на основе открытого мира, который становится явным в говорении друг с другом. Говорение друг с другом о чем-то — это не обмен переживаниями между двумя субъектами, но само бытие-друг-с-другом при обсуждаемой вещи, и лишь отсюда — в первоначальном

со-бытии в мире — вырастает самопонимание.

Мы уже знаем, что явный мир представляет собой модус разомкнутости и принадлежит открытости вот-бытия. Сама же открытость сущностным образом определена расположенностью. Это значит, что во всякой речи всегда открывается также и само вот-бытие и его расположенность, тем более, что речь есть его бытийная возможность. Следовательно, когда я разговариваю о чем-то с Другими, я тем самым всегда *выговариваю себя*. Само "некто" и его бытие-в-мире в данный момент всегда становятся

явными в говорении, пусть даже так, что о расположенности "извещают" только интонация, модуляции голоса или темп речи. Итак, мы обнаружили четыре структурных момента, сущностным образом присущих самому языку: во-первых, *обговариваемое "то, о чем"*, во-вторых, *сказанное "что"*, в-третьих, *сообщение и*, в-четвертых, *извещение*.

Эти четыре момента суть не просто случайный конгломерат свойств, которые можно обнаружить в языке, рассматривая его так и сяк, с разных сторон: эти структуры даны сами по себе в силу того

обстоятельства, что сам язык есть бытийная возможность вот-бытия.

Что касается *извещения*, то следует иметь в виду, что сообщение имеет смысл говорения друг с другом о чем-то, стало быть, прежде всего и первично собеседники — в некотором смысле, который должен быть верно понят, заняты одной и той же вещью: тот, кто ее показывает — в более изначальном смысле, чем тот, кто внимает. Но говорение друг с другом нельзя трактовать так, как если бы собеседники обращали внимание друг друга на собственные внутренние переживания, которые

каким-то образом обнаруживают себя с помощью звуков.

Четыре названных структурных момента в единстве принадлежат сущности самого языка, и они сущностным образом определяют всякую речь; при этом некоторые из них могут отступать на задний план, но никогда не исчезают.

Различные дефиниции

"сущности языка", которые до сих пор предлагались, — язык как "символ", как "выражение познания", как "извещение о переживаниях", как "сообщение" или как "формирование" собственной жизни — все они затрагивают лишь *одну* из

феноменальных особенностей
самого языка, которая и полагается в
основу одностороннего сущностного
определения. Впрочем, было бы мало
проку, если бы кто-нибудь собрал и
как-нибудь объединил различные
дефиниции языка, которые получили
известность, — такие попытки
останутся безрезультатными до тех
пор, пока предварительно не будет
выявлена целостная структура, в
которой должен быть укоренен сам
язык сообразно его бытию и которая
позволяет понять его в качестве
бытийной возможности вот-бытия.
Смысл *научной логики* состоит в том,
что она должна выявить

возможности и способы
истолкования, ступени и формы
вырастающего в нем понятийного
аппарата. Такого рода научная логика
представляет собой не что иное, как
феноменологию речи, т.е. λόγος'α. Все
же остальное, что фигурирует под
титлом "логика", есть лишь
беспорядочная смесь из анализа
мышления, познания, учений о
значении, психологии образования
понятий, а то и онтологии. Лишь в
горизонте этой идеи "логики"
становится понятной ее история, а
вместе с тем и ход самого
философского исследования в
формальном аспекте.

Первую составную часть логики в верно понятом смысле составляет *риторика*. Феноменальная ориентация языка на представленные структуры вот-бытия позволяет понять своеобразную дефиницию, которую греки дали человеку: ζφον λόγον ἔχον, живое существо, способное говорить. Примечательно, что у греков не было специального слова для обозначения языка, как не было и соответствующего понятия: они с самого начала понимают язык как речь, а речь непосредственно связывают с ζφον, с жизнью — без более глубокого проникновения в сами структуры, но на основе

первичного опыта речи как специфического способа существования вот-бытия.

Но поскольку в бытии-друг-с-другом речь выполняет особую функцию, обеспечивая возможность детального обсуждения (Durchsprechens) чего-либо, и поскольку такое обсуждение легко принимает форму диспута, т.е. теоретического рассуждения, постольку именно у греков речь, говорение и λόγος выполняют функцию теоретического обговаривания. Поэтому λόγος получает смысл выявления того, что обговаривается, в его "откуда" и

"почему". Тогда выявление сущего в его основаниях, сказанное, выявленное в речи, λεγόμενον как λόγος, представляет собой основание, внятое в понимающем понимании, *разумное*; лишь на этом пути λόγος получает свой производный смысл *разума*, как и ratio — средневековый термин, соответствующий λόγος'у, — имеет смысл *речи, разума и основания*.
Говорить о... означает: выявлять основание, обосновывать, позволять видеть сущее в его "откуда" и "почему".

Мы получили феномен речи, который, таким образом, лежит в

основании языка: *язык существует только потому, что существует речь*, но не наоборот. Это обстоятельство должно стать феноменально более отчетливым при рассмотрении следующих четырех пунктов: во-первых, речь и слушание; во-вторых, речь и молчание; в третьих, речь и молва; в-четвертых, речь и язык.

а) РЕЧЬ И СЛУШАНИЕ

Бытийное осуществление открытости в ее обоих направлениях — в направлении разомкнутости мира и открытости вот-бытия в его расположенности при себе самом — это понимание как бытийное

осуществление открытости;
понимание осуществляется в модусе
истолкования, которое представляет
собой формирование, усвоение и
сохранение того, что в понимании
открыто. *Тогда сообразная значению
(bedeutungsmässige) отчетливость
этого истолкования есть речь;*
отчетливость берется здесь в смысле
значимости и бытия-в в связях
отсылок. Речь, коль скоро мы
понимаем ее только в аспекте
открытости, есть бытийный модус
понимания, а значит, способ бытия-
в-мире.

Характерно, что слово
"понимание" мы используем в

двойком значений: во-первых, в смысле понимающего подхода к чему-то, в акцентированном значении прорыва к разомкнутости, к открытости — в специфическом продуктивном смысле, относящемся к особой категории людей, выполняющих функцию открытия, понимающих что-то впервые. Но кроме того мы используем слово "понимать" в смысле внятия, а именно — в смысле *слушать и услышать*. Если мы что-то недослышали, мы говорим: "Я не совсем понял". Понимание в первом смысле — как размыкание — сообщается в истолковании, а

усвоение истолкования само представляет собой со-понимание как приобщение к открытому. В этом со-понимании "понимать" означает также и "слышать кого-то". Эта способность слышать Другого, с которым я существую, или же способность слышать себя самого, существующего способом говорения (что ни в коей мере не зависит от произнесения звуков в смысле говорения вовне), коренится в бытийной структуре изначального бытия-друг-с- другом.

Следует иметь в виду одно существенное обстоятельство: фонетическое говорение и

акустическое слушание по своему бытию фундированы в говорении и слушании как бытийных модусах бытия-в-мире и со-бытия.

Фонетическое говорение существует лишь потому, что существует возможность речи, и точно так же акустическое слышание существует только потому, что бытие-друг-с-другом изначально характеризуется как со-бытие в смысле слушания друг друга. Со-бытие — это не наличное бытие, пусть даже среди других людей: как бытие-в-мире, оно в то же время означает, что вот-бытие "послушно" Другим, слушает их, или же не слушает. Со-бытие имеет

структуру *(по)слушания* по отношению к Другим, и лишь на основе этого первичного послушания существует нечто такое, как обособление, образование группы, формирование общества и т.п. В более точной формулировке слушание друг друга, в котором образуется со-бытие, — это согласие (*Folgegeben*) в бытии друг с другом, содействие в озабоченности. Отрицательные формы его осуществления — несогласие, не-слышание, противодействие и пр. — суть только привативные модусы самого послушания. На основе этой способности слышать, имеющей

конститутивное значение для бытия-в, существует нечто такое, как *прислушивание*.

В феноменальном смысле прислушивание тоже более изначально, чем простое ощущение тона и внятия звука. Прислушивание тоже представляет собой понимающее слушание, т.е. "изначально и прежде всего" мы слышим как раз-таки не шумы и звуковые комплексы, но тарахтящий мотор, трамвай, мотоцикл, колонну на марше, северный ветер. Чтобы "услышать" нечто вроде "чистого шума", нужно предварительно принять очень искусственную и

сложную установку. Но тот факт, что прежде всего мы слышим именно мотоциклы, автомобили и т.п. (что в сущности-то звучит довольно странно), дает нам феноменологическое подтверждение того, что именно в нашем ближайшем бытии в мире мы уже всегда заняты самим миром, а не "ощущениями", которые, словно в каком-то театре, представляют вещи. Нам нет нужды обрабатывать и оформлять мешанину чувств, ибо мы как раз-таки первоначально существуем при том, что понято; первоначально ощущения и

впечатления не входят в сферу естественного опыта.

Также и в слушании речи мы — первоначально — слышим сказанное, даже если мы не понимаем эту речь, или даже если она говорится на чужом языке, — все равно мы слышим прежде всего *непонятные* слова, но ни в коей мере не голые фонетические данности. Прежде всего мы слышим сказанное — не сказанность и проговоренность как таковую, но "то, о чем" идет речь. Правда, мы можем одновременно вслушаться и в способ сказанности — в дикцию, — но и это возможно только в предварительном со-

понимании того, о чем идет речь; ибо лишь тогда мы можем схватить то, как что-то говорится. Равным образом и ответная речь как таковая следует прежде всего из понимания того, о чем что-то сказано, из соответствующего смысла. Слушание принадлежит речи, как со-бытие — бытию-в-мире. Слушание и речь даны вместе с пониманием как два равнозначальных феномена. Слушание есть основной способ понимающего бытия-друг-с-другом. Говорить может лишь тот, кто может вести речь и слушать. Что для этого слушания вообще существуют вещи вроде ушных раковин и барабанных

перепонки, — это чистая случайность. Лишь там, где речь и способность слушать суть бытийная возможность, возможно также и прислушивание. Тот, кто не способен слушать в настоящем смысле этого слова, — в том смысле, который мы подразумеваем, когда говорим о ком-то "он не может услышать" (причем мы не считаем его глухим), — вполне способен прислушиваться, и именно потому, что голое, лишенное слышания "только-прислушивание" представляет собой определенную привативную модификацию слушания и понимания.

В) РЕЧЬ И МОЛЧАНИЕ

Конститутивное значение для речи имеет как слушание, так и *молчание*. Молчать может лишь сущее, бытие которого определяется тем, что оно может говорить. Но в феноменальном смысле из этого следует: как *способ бытия речи*, *молчание есть определенный модус самовыговаривания о чем-то для Другого*. Тот, кто в бытии-друг-с-другом молчит, может сделать явным, "дать понять" что-то более собственным образом, т.е. может говорить в более изначальном смысле, нежели тот, кто тратит много слов. Многословие ни в малейшей мере не гарантирует, что

то, о чем идет речь, станет явным скоро и в широком объеме. Напротив, многословие не только ничего не раскрывает, но может как раз-таки все скрыть, сделать непонятным, заболтать. Однако молчание — это не просто немота. Скорее, именно немой стремится к речи и озвучиванию. Он говорил бы, если бы мог. Одно то, что кто-то нем, еще не доказывает, что он способен молчать; молчащий же как раз-таки может говорить когда захочет. Впрочем, молчаливость, как и немота, тоже еще не доказывает, что данный человек молчит и способен молчать, — скорее, именно в

говорении, и только в нем, можно по-настоящему молчать. Тот, кто никогда ничего не говорит, не может и молчать. Поскольку в молчании заключена возможность сделать что-то явным, и при этом оно, как модус осуществления речи, образует понимание, а вместе с пониманием обнаруживает и открытость вот-бытия, — постольку в бытии-друг-с-другом молчание способно *призвать и вернуть вот-бытие к его собственнейшему бытию*, причем именно тогда, когда вот-бытие в повседневности своего существования позволяет увлечь себя обговоренному миру и говорению о

нем. Поскольку первоначально говорение всегда представляет собой объявление чего-то в публичном бытии-друг-с-другом — в сообщении, — то в конечном счете призывание вот-бытия к нему самому, к его изначальной и настоящей расположенности, должно осуществляться в молчании, которое выступает здесь как модус речи и истолкования. Чтобы уметь молчать, нужно иметь, что сказать: когда открытость представляет собой настоящую и обширную разомкнутость мира, лишь тогда ей отвечает расположенность вот-бытия, открывающаяся в модусе

умолчания, — умолчание как форма расположенности, которая не только и не столько скрывает что-то, сколько — именно в озабоченном обхождении и в бытии с Другими — ставит бытие на первое место, прежде всех речей и дискуссий о нем. Из такого умолчания происходит настоящее умение слушать, а в последнем конституируется настоящее бытие-друг-с-другом. Так в обоих этих феноменах — слушания и молчания — становится зрима речь как бытийный модус вот-бытия.

γ) РЕЧЬ И МОЛВА

Теперь рассмотрим третий феномен, данный вместе с речью — *молву*. В образовании открытости вот-бытия речь выполняет особую функцию: она растолковывает, т.е. в своем сообщении она выделяет отношения-отсылки значимости. Сообщая, речь выговаривает выделенные таким образом значения и их связи. Когда слово выговаривается, выделенное в истолковании значение становится доступным для бытия-друг-с-другом. Слово выговаривается в публичность. Проговоренная речь сохраняет в себе истолкование. В этом состоит смысл того, что мы подразумеваем, когда

говорим, что слова имеют значения. Значение слова и язык как целокупность слов суть истолкование мира и вот-бытия (бытия-в), сообщенное бытию-друг-с-другом. *Озвучивание растолкования есть омирщение открытости.*

Сообщение, когда оно настоящее и действительно услышано, обнаруживает понимающее со-бытие при том, что обговаривается. Поскольку сообщение высказано в слове, сказанное становится доступным для Других "на словах", т.е. как нечто в мире. Выговоренное предоставляет публичности

понятность, в которой то, о чем говорится, не обязательно должно быть аппрезентировано как подручное и наличное, т.е. проговоренная речь может быть понята и без изначального со-бытия при том, о чем говорится. Это значит, что в слушании и последующем понимании понимающее бытийное отношение к тому, о чем идет речь, может остаться неопределенным, безразличным, даже выхолощенным до чисто формального подразумевания того же самого, что подразумевалось и в изначальном понимании. Так при отсутствии понимающего бытийного отношения

ускользает обсуждаемая вещь. Но когда обсуждаемая вещь ускользает, сказанное как таковое — слово, предложение, изречение — остается доступным в мире, а вместе с тем и известная понятность и растолкованность вещи. При отсутствии верного понимания речь, хоть и лишается своих корней, тем не менее остается понятной, а поскольку такая — оторванная от своей почвы — речь всегда остается речью, ее можно пересказать и передать Другим без собственного понимания. Тогда слушание речи уже не является приобщением к бытию с Другими при обсуждаемой вещи, ибо

ведь сама вещь уже не получает
изначального раскрытия: слушание
здесь — это со-бытие при сказанном
в смысле сказанности как таковой.
Слушание становится здесь
слушанием *голоого проговаривания*, а
понимание — пониманием
понаслышке. То, что при этом
услышано и некоторым образом
понято, может быть передано
Другим, и такая речь — речь как
передача и пересказ — обнаруживает
все большую беспочвенность того,
что было проговорено изначально.
Беспочвенность возрастает в
пересказе в той мере, в какой ей
отвечает закрепление выражаемого в

речи мнения. Такого рода речь — беспочвенная речь, формирующаяся в пересказе, — представляет собой *молву*. Я подразумеваю под этим словом вполне определенный феномен, и в нем нет ничего от пренебрежительной оценки. Молва сама положена вместе с вот-бытием и его существованием. Как и слушание и молчание, молва представляет собой конститутивный феномен, данный вместе с речью как одним из способов бытия вот-бытия. Молва не сводится к сообщению в звучащих словах: сегодня молва в куда большей степени проистекает из написанного. В этом случае

пересказ представляет собой не речь понаслышке, но слушание и говорение на основе прочитанного. Характерно, что при этом чтение осуществляется без понимания соответствующих вещей: такой читатель — по-видимому, такие читатели есть и в науке, — усваивает способность весьма искусно толковать о вещах, которые он никогда не видел. Здесь решающее слово в известной мере имеет сам факт высказанности: того, что нечто вообще сказано, и что говорится нечто определенное, уже достаточно, чтобы сказанное оказалось истинным, и чтобы кто-то подхватил

его, чтобы передать дальше. То, о чем говорит молва, лишь подразумевается как нечто неопределенно пустое, потому что речь об этом лишена ориентиров. Отсюда проистекает тот факт, что когда люди, которые должны обсудить какую-либо вещь, говорят о ней лишь понаслышке, они собирают в одну кучу всевозможные мнения, взгляды и толкования, т.е. лишь пересказывают то, что они выхватили из прочитанного или услышанного, не имея чувства, чтобы распознать, какое из своих или чужих мнений имеет предметное содержание, а какое нет. Забота об открытии направляется не на вещь,

но на речь, и молва, господствующая именно в силу беспочвенности, укрепляется в своем господстве, которое есть бытийный способ истолкования вот-бытия.

Беспочвенность молвы отнюдь не лишает ее публичного признания, но только способствует ему, ведь молва — это возможность истолкования чего-то без предварительного усвоения сути дела. Молва, которую может подхватить кто угодно, как раз-таки освобождает от задачи собственного понимания. Того, кто говорит вместе с другими, в рамках молвы принимают всерьез. *Свободно парящее толкование,*

*принадлежащее всем и не принадлежащее никому, властвует над повседневностью, и вот-бытие всегда вырастает в такого рода толковании и все более врастает в него. Это толкование мира и вот-бытия, господствующее и закрепленное в качестве молвы, мы обозначим как *повседневную растолкованность вот-бытия.**

Всякое вот-бытие движется в такой растолкованности, которая чаще всего совпадает с растолкованностью того или иного поколения и модифицируется вместе с ней. Эта растолкованность включает в себе то, что говорят о

мире и вот-бытии в публичном бытии друг с другом. То, что говорят — что говорит "*некто*", — направляет всякое толкование и тем самым определяет, каким станет понимание; стало быть, то, что говорит "*некто*", — это и есть то, что распоряжается различными бытийными возможностями вот-бытия.

Толкование — это обращение к чему-то, раскрывающее его как что-то. Решающее для толкования — то, что в нем что-то берется *как что-то*. Изначальность толкования заключается в том, каким образом это "как что-то" получено и усвоено.

К примеру, сегодня говорят, — и все это слышат и уже слышали прежде, — что Рембрандт достоин уважения. *Некто* так говорит. Тем самым предзадан определенный подход к некоему Рембрандту и определенный взгляд на него: им восхищаются *eo ipso*, не ведая, почему, и даже если кто-то замечает, что сам он не находит здесь ничего интересного, он тем не менее восхищен Рембрандтом, потому что раз говорят, что так надо, значит, так оно и есть. Отшлифованная молва публичной растолкованности подталкивает к индифферентной понятности и доступности

толкуемых вещей для всех и каждого. Поэтому молва представляет собой неискоренимый, поскольку укорененный в самом вот-бытии, способ бытия "некто", способ, которым "некто" по преимуществу осуществляет свою власть.

δ) РЕЧЬ И ЯЗЫК

Растолкованность закрепляется тем прочнее, что сообщенная речь всегда высказана, а проговоренность истолкования (язык представляет собой именно и только это) переживает свой рост и упадок. Язык сам существует способом вот-бытия. Нет языка вообще, в смысле некоторой свободно парящей

сущности, к которой были бы причастны так называемые реальные единичности. В своем бытии всякий язык — как и само вот-бытие — *историчен*. Бытие языка, в котором вот-бытие всегда первоначально движется, кажется равномерным и ничем не связанным лишь потому, что оно не принадлежит ни одному определенному, существующему здесь и теперь вот-бытию, т.е. потому, что ближайшим образом язык существует в качестве "некто". На основе этого становится возможно изначальное усвоение языка, или изначальное собственное бытие в нем. В известном смысле это

бытие в языке может возникнуть на основе овладения неким множеством слов, но может вырасти также из изначального понимания вещей.

Поскольку язык есть модус существования вот-бытия, так что его бытийная структура — это целиком и полностью структура вот-бытия, постольку существует нечто такое, как "мертвые языки". Как проговариваемый, язык уже не растет, тем не менее возможно, что он еще продолжает жить как речь и растолкованность. "Смерть" языка не исключает "жизнь" принадлежащей ему речи и открытости, подобно тому, как умершее вот-бытие еще

может ожить в значительном историческом смысле, быть может, куда более собственным образом, чем в то время, когда оно существовало в собственном смысле слова. Вложенная в язык открытость может сохраняться, или же обновляться, и после его "кончины". Например, в настоящем историческом понимании вот-бытия римлян латынь жива, хоть и считается "мертвым" языком. Использование же этого языка как особого языка церкви уже не репрезентирует его в качестве "живого". Не случайно, что язык церкви — "мертвый" язык; церковная

латынь "мертва" не потому, что способствует международной понятности догматов, тезисов, дефиниций и канонов, но потому, что она, как "мертвый" язык, уже не сможет претерпеть никаких изменений в значении слов, потому что она представляет собой форму выражения, приспособленную для закрепления определенных тезисов и мнений, — тогда как во всяком "живом" языке связи значений постоянно модифицируются вместе с растолкованностью всегда исторического вот-бытия. Если такие тезисы перевести, то это был бы перевод на историчное понимание

данного момента, так что эти тезисы тотчас потеряли бы свою нивелированную однозначность.

Язык имеет свое собственное бытие лишь пока в нем на почве понимания, т.е. заботы об открытости вот-бытия, прирастают новые связи значений, а вместе с тем, хотя и не обязательно, новые слова и обороты. Он меняется, поскольку проговаривается на разных ступенях толкования вот-бытия, что не всегда проявляется в словесных выражениях. Внутри господствующего языка, в котором существует само вот-бытие и его история, каждая эпоха и каждое

поколение в свою очередь имеют свой особый язык и присущие ему специфические возможности понимания. Это отчетливо проявляется в преобладании определенных слов и формул. Например, до войны тенденция нашего толкования вот-бытия была направлена на "жизнь" и "переживание". Все вокруг — вплоть до философии — говорило о "жизни" и "переживании". Сегодня же эти слова лишены прежних привилегий, многие боятся их даже произносить. Вместо этого мы сегодня говорим о "проблематичности существования" и о "принятии решения". Уже стало

хорошим тоном, чтобы существование было "проблематичным". Нынче все — "решение", неизвестно только, "решились" ли на что-то те, кто так говорит, или только намереваются это сделать, — так же, как прежде было неясно, то ли те, кто говорит о "переживании", в самом деле еще могут что-то "пережить", то ли эта возможность уже исчерпана, и именно поэтому о ней пошла молва. Лозунговые слова и фразы суть метки молвы, последняя же представляет собой один из способов существования вот-бытия.

Но и те значения, что обретенны более или менее изначально, и слова, на которых они отчеканены, будучи выговорены, тоже препоручаются молве. Однажды произнесенное слово принадлежит всем, и нет никакой гарантии, что в его повторении кем-то будет воспроизведено и его изначальное понимание. Однако такая возможность подлинного со-речения существует и документирует себя прежде всего в том, что открытость, данная вместе с тем или иным словом, может быть исправлена и развита посредством определенных предложений. Более того, иногда

именно высказанная речь впервые позволяет отчетливо постигнуть бытийные возможности, которые были даны и прежде, но всегда только в безотчетном опыте. В слове открытость вот-бытия, в особенности его расположенность, может стать зримой таким образом, что через это для вот-бытия высвобождаются новые бытийные возможности. Так речь, прежде всего *поэзия*, может высвободить даже новые бытийные возможности вот-бытия. Тем самым речь положительно удостоверяет себя в качестве *модуса вызревания и проявления (Zeitigung) самого вот-*

бытия.

§ 29. Ниспадение как

основное движение вот-бытия

а) МОЛВА

Как речь, молва имеет бытийную тенденцию открытия; в этом смысле повседневная растолкованность живет в молве. Формы молвы весьма разнообразны, но все они суть формы специфического бытия-в-мире: вот-бытие идет навстречу "некто", и "некто" перенимает то, что вот-бытие считает собственными событиями — событиями, в которых

оно решает, как ему быть. Сегодня особенно легко продемонстрировать это бытие способом "некто" [\[44\]](#) [44].

Сегодня на конгрессах принимают решения насчет метафизики или еще более высоких материй. Все, что нужно сделать, первым делом вносится в повестку дня: что ни день, люди собираются вместе, и каждый ждет, чтобы Другой что-нибудь сказал; что не сказано, то не имеет никакого веса, ибо некто успел высказаться. Если все выступающие ораторы мало что смыслят в деле, то считается, что множество непониманий в сумме

так-таки даст хоть какое-то понимание. Сегодня есть люди, которые переезжают с конгресса на конгресс и полагают, что при этом действительно что-то происходит, и что они действительно что-то делают; в сущности, уваливая от работы, люди ищут в молве прибежище для своей, конечно, неосознанной беспомощности. Не следует воспринимать характеристику данного феномена как моральную проповедь или что-то в этом роде, для подобных вещей здесь не место. Наша задача — только указать на феномен, на возможность, имеющую

конститутивное значение для структуры вот-бытия. Не нужно думать, что наше время особо отмечено этим феноменом. Античная софистика в своей сущностной структуре была тем же самым, хотя в чем-то она, вероятно, была не столь безрассудна. Мнимая занятость опасна прежде всего потому, что при этом некто пребывает *bona fide*, т.е. полагает, что все обстоит наилучшим образом, и люди обязаны участвовать в конгрессах. Эта своеобразная форма молвы, целиком и полностью подчиняющая себе вот-бытие в бытии-друг-с-другом, представляет

собой функцию открытия, но только в примечательном модусе *сокрытия*.

Для того чтобы речь могла скрывать, истолковывать что-то дефективным образом, вовсе не требуется явного намерения обмануть, сознательно выдать в речи одно за другое: уже беспочвенного проговаривают и пересказа достаточно, чтобы модифицировать бытийный смысл речи — истолкование как формирование открытости — в сокрытие. Молва, поскольку она всегда обращается к вещи без ее изначального понимания, всегда и изначально является *скрывающей сама по себе*. Как

сообщение, молва ставит какое-либо воззрение или мнение впереди раскрытой или раскрываемой вещи. Дефективный модус размыкания мира представляет собой его *загораживание*, а соответствующий модус сокрытия расположенности — *искажение*. Когда определенные формы настроения, чувствования выставляются напоказ, образуется расположенность, которая искажает данное вот-бытие, превращая его в другое, так что в бытии-при-себе-самом вот-бытие уже не совпадает с самим собой и не является тем, что оно есть собственно. *Загораживание и искажение суть модусы*

ниспадения истолкования, а вместе с тем и открытости вот-бытия.

Молва более скрывает, чем открывает. Она скрывает прежде всего постольку, поскольку задерживает открытие, а именно в силу мнимой уже-открытости, которая ей присуща. Поскольку вот-бытие прежде всего пребывает в "некто", последнее же имеет свою растолкованность в молве, постольку именно в бытийной тенденции вот-бытия к "некто" показывает себя тенденция к сокрытию. И коль скоро это сокрытие происходит вопреки всем отчетливым намерениям, в нем и в тенденции к нему проявляется

бытийная структура вот-бытия,
данная вместе с самим вот-бытием.
В сокрытии, которое обнаруживает
само вот-бытие, дает о себе знать
своеобразный способ существования,
который мы обозначим как
оттеснение вот-бытия от себя
самого — оттеснение от его
собственной изначальной
расположенности и разомкнутости.
Назовем этот способ бытия,
заключающийся в том, что вот-бытие
в своем бытии как повседневности
оттесняет себя от себя самого,
ниспадением.

Термин "ниспадение"
обозначает определенное *бытийное*

движение в свершении вот-бытия, и опять же его не следует понимать в оценочном смысле, как если бы он маркировал нечто вроде привходящего дурного качества вот-бытия, на которое можно было бы посетовать, и которое, может быть, будет устранено на более высокой ступени культурного прогресса человечества. Так же, как открытость, со-бытие и бытие-в, ниспадение представляет собой конститутивную бытийную структуру вот-бытия, а именно специфический феномен бытия-в, в котором вот-бытие всегда имеет свое бытие ближайшим образом. Тому, кто

придерживается ориентации на "между" миром и вот-бытием, пребывание в модусах "некто" и молвы покажется безопорным и шатким состоянием этого бытия. Между тем, эта безопорность есть именно то, что образует самую прочную повседневность вот-бытия, — модус ниспадения, в котором вот-бытие теряет себя самое.

в) любопытство

Второй модус безопорности обнаруживается в другом способе существования вот-бытия — в *любопытстве*.

Как было сказано, истолкование, как формирование открытости, представляет собой первичное познание. Открытость имеет конститутивное значение для бытия-в. Всякая озабоченность как таковая, поскольку она аппрезентирует разомкнутый окружающий мир (мир труда) в его отсылках, представляет собой открытие и истолкование. Озабоченность на что-то ориентируется и чем-то направляется. Озабоченность, забота которой закреплена в некотором "ради-чего". и которая движется в "для-того-чтобы", направляется *осмотрительностью*.

Осмотрительность, ориентированная на присутствие заботливости, задает ход и средства осуществления, подходящий случай и "свое" время для всех дел, за которые мы принимаемся и для всех замыслов, которые мы исполняем. Эта зримость, присущая осмотрительности, представляет собой сформировавшуюся возможность озабоченного открытия, видения. При этом видение не сводится к видению глазами, в нашем использовании этот термин вообще не имеет первичной связи с чувственным внятием, но обозначает озабоченную и заботящуюся

аппрезентацию в широком смысле.

Уже *Августин* обратил внимание на это своеобразное преимущество видения перед прочими формами внятия, хотя в конечном счете не сумел прояснить этот феномен. Так, в своих *Confessiones* [\[45\]](#) [45] , обсуждая concupiscentia oculorum, так называемую "похоть очей", он говорит: Ad oculos enim videre proprie pertinet, видение принадлежит собственно глазам. Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum intendimus. Но мы применяем это слово "видеть" также и к другим чувствам, а именно когда они дают нам какое-нибудь знание.

Neque enim dicimus: audi quid rutillet;
aut, olfac quam niteat; aut, gusta quam
splendeat; aut, palpa quam fulgeat:
videri enim dicuntur haec omnia. Мы
ведь не говорим: "послушай, как это
отливает красным", или "понюхай,
как блестит", или "отведай, как
ярко", или "потрогай, как сверкает";
во всех этих случаях мы говорим
"смотри", говорим что все это
видно. Dicimus autem non solum, vide
quid luceat, quod soli oculi sentire
possunt, мы ведь говорим не только:
"посмотри, как светится", что
доступно только глазам, sed etiam,
vide quid sonet; vide quid oleat, vide
quid sapiat. vide quam durum sit. Мы

говорим также: "смотри, как звенит", "смотри, как пахнет", "посмотри, какой в этом вкус", "посмотри, как это твердо". Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum, aliquid cognitionis explorant. Поэтому чувственное познание вообще называется "похотью очей", ибо если дело идет о познании, то и другие чувства в силу известного сходства присваивают себе обязанность видеть, принадлежащую прежде всего глазам. Другие чувства в

известной мере присваивают себе этот способ осуществления внятия, поскольку дело идет о *cognitio*, о постижении чего-либо. Здесь становится ясно, что в плане внятия видение имеет преимущество, и поэтому его смысл не сводится к одному только внятию глазами; видение отождествляется здесь с постижением, что имело место уже у греков. *Августин* не пытается прояснить само это преимущество видения и не исследует его роль в бытии вот-бытия, хотя и высказывает в этом фрагменте ряд глубоких соображений о сущности *concupiscentia oculorum*.

Нечто подобное мы находим и в античной философии. Трактат, который в собрании произведений *Аристотеля*, посвященных онтологии, стоит на первом месте, начинается со следующего положения: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἶδέναι ορέγονται φύσει [\[46\]](#) [46]. В бытии человека сущностным образом заложена забота о видении. Этим положением *Аристотель* начинает свою "Метафизику", где, собственно, оно трактуется превратно, но как бы то ни было, именно этим положением он начинает свое вводное исследование, имеющее целью выяснить

происхождение теоретической позиции (Verhaltens) человека, как ее тогда видели греки. Так вот, у *Аристотеля* именно любопытство оказывается той изначальной позицией, которая мотивирует теоретическую позицию, θεωρεῖν, разумеется, только в греческом смысле. Это, конечно, односторонняя интерпретация, но она мотивирована греческим способом рассмотрения вещей. Для нас существенно только то, что εἶδέναι (которое нельзя переводить как "знание") действительно имеет конститутивное значение для φύσις человека.

Озабоченное обхождение в повседневности может обрести покой, будь то в смысле паузы для отдыха или в смысле завершения дела, которым мы озабочены. Такого рода покой и отдых суть модус озабоченности, ибо в состоянии покоя забота не исчезает, только мир в состоянии отдыха уже не аппрезентирован для озабоченного исполнения каких-либо замыслов. Теперь мир выходит навстречу уже не осмотрительности, но праздному пребыванию-при. В таком пребывании-при видение освобождается от осмотрительности: оно уже не связано специфическими

отношениями отсылок, как они определяют встречу мира труда. Это освобождающееся — высвобождающееся из осмотрительности — видение, как модификация озабоченности, все еще остается заботой, т.е. теперь забота вкладывается в это освобожденное голое видение и вняtie мира.

Но видение — это вняtie далекого. Забота видения, ставшего свободным, есть озабоченность далеким; это значит, что вот-бытие как бы перепрыгивает ближайший мир озабоченности — повседневный мир труда — и отклоняется от него. Как свободно парящее видение —

взгляд вдаль — праздное пребывание
eo ipso не пребывает более при
ближайшем, и это уже-не-
пребывание при ближайшем
представляет собой заботу открытия
и приближения того, что еще не
испытано, т.е. не испытано в
повседневности, — заботу "отойти
от" того, что всегда и ближайшим
образом подручно.

Отдых высвобождает заботу
любопытства; ее высвобождение
означает, что она присутствует уже
всегда, но как бы связана, вынуждена
в своем видении и внятии следовать
за встречающимся миром. Первую
специфическую структуру этого

высвобожденного видения — видения *внешнего вида* мира, который видится голому взгляду — составляет *безостановочность* (Unverweilen). Безостановочность означает, что вот-бытие не задерживается на чем-то, что схвачено определенно и тематически, напротив, предпочтение отдается характерному перескакиванию с одного на другое, что составляет конститутивную черту любопытства.

Пребывать в праздности — это не то же, что "установиться" на наличное. Перерыв в выполнении какой-то определенной работы —

это не то же, что ее "консервация", которая как бы фиксирует мою озабоченность в одной точке: отдых eo ipso представляет собой отход от ближайшего и знакомого. Однако то новое, что аппрезентирует внятие любопытства, тоже не является тематическим. Это можно уяснить на примере структуры аппрезентации в озабоченности. Эта аи-презентация окружающего мира исходит из того, на чем первоначально задерживается забота, из того, ради чего что-то предпринимается. Каким же образом осуществляется приближение мира в безостановочном внятии любопытства?

Будучи заботой голого внятия
встречающегося мира и
увлеченности им, озабоченность
любопытства направляется не на
связывающее и тематическое
присутствие, не на определенное
"ради-чего" в мире, которое только и
надлежит видеть, не на
определенные вещи и события мира:
любопытство аппрезентирует ту или
иную вещь исключительно только
для *того, чтобы ее увидеть*, т.е. для
того, чтобы увидев нечто, всякий раз
переходить к ближайшему иному.
Ради-чего" любопытства — это не
определенное присутствие, но
возможность непрерывной смены

присутствия, т.е. безостановочность
любопытства озабочена, в сущности,
только необязательностью дела,
голой занимательностью мира. Здесь
дело идет о бытии-в-мире, которому
соответствует характерная
расположенность — определенное
беспокойство и возбуждение,
которое по своему смыслу таково,
что настоятельность и нужды
повседневного вот-бытия его никак
не затрагивают, которое безопасно и
не связано какими-либо
обязательствами. Этот вид
расположенности аппрезентирован
вместе с соответствующим
присутствием, которым озабочено

любопытство, коротко говоря, безостановочная озабоченность видения, озабоченность только тем, чтобы видеть, обеспечивает *рассеянность*. *Безостановочность и рассеянность* принадлежат бытийной структуре охарактеризованного феномена любопытства. В рассеянности растворяется избирательность и равномерность озабоченного, исполняющего что-то обхождения и соответствующего отношения к миру, поскольку присутствие того, чем озабочено любопытство, — того, что нужно увидеть, — сущностным образом и постоянно меняется,

поскольку само любопытство
обеспечивает себе именно эту смену.

Эти два характера —
безостановочность и рассеянность
— образуют в вот-бытии
своеобразную *безместность*. Забота
о приближении всегда нового мира и
все новых Других (например, кто-то
все время ищет новых знакомств), но
с единственной целью постоянно
видеть что-то новое, обнаруживает
себя как возможность, в которой вот-
бытие выходит из повседневно
обычного и теряется в необычном.
Эта рассеивающая
безостановочность, имеющая
конститутивное значение для самого

вот-бытия, скрывает в себе модус беспочвенности, образ существования, в котором вот-бытие оказывается всюду и нигде и стремится к тому, чтобы избавиться от себя самого. В таком любопытстве вот-бытие организует *побег от самого себя*.

В феномене любопытства, как и в феномене молвы, показывает себя ниспадение как вид бытия. Любопытство и молва суть конститутивные способы существования бытия-в-мире. "Некто", которое в молве определяет общественную растолкованность, в то же время направляемой размечает

пути любопытства. Оно говорит, что нужно посмотреть и прочитать, и наоборот, то, что открыло любопытство, становится и предметом молвы. Эти два феномена, эти две тенденции к беспочвенности, не просто соседствуют друг с другом, но одна из них влечет за собой другую. Бытие всюду и нигде, присущее любопытству, препоручается молве, которая принадлежит всем и никому.

с) ДВУСМЫСЛЕННОСТЬ

Я сам предоставляю вот-бытие, как повседневное бытие-друг-с-другом в мире, молве и любопытству.

Как озабоченность, оно озабочено также и сокрытием своей открытости. Например, в своих толкованиях оно видит себя самое на основе растолкованности "некто" и наряду с прочим всегда обеспечивает себе также бегство от самого себя. Коль скоро мы сказали, что вот-бытие озабочено также и самим своим ниспадением, следует заметить, что в этой озабоченности ниспадением последнее первоначально как раз-таки не становится явным, как если бы оно было отчетливой целью вот-бытия. Напротив, поскольку в своем любопытстве вот-бытие в

определенных границах знает и
обсуждает в молве все, постольку
скорее утверждается мнение, будто
это бытие в качестве "некто" и есть
собственное и подлинное бытие.
Общезначимость, которой наделено
все, что говорят, и то, как смотрят на
вещи, является для публичности и
для "некто" как раз-таки самым
надежным ручательством за
изначальность его бытия. Это значит,
что и самоистолкование
повседневного бытия-друг-с-другом
входит в сферу этой мнимости. Но
тем самым в вот-бытие входит
двусмысленность — третий
феномен ниспадения, функция

которого состоит в том, что он специфическим образом усиливает ниспадение, данное в молве и любопытстве.

Это двоякая двусмысленность. Во-первых, она затрагивает мир, т.е. то, что встречается и происходит в бытии-друг-с-другом. В этом аспекте усиление ниспадения, как оно исходит от двусмысленности, имеет функциональный смысл удержания вот-бытия под гнетом "некто". Во-вторых, наряду с миром, двусмысленность затрагивает и само со-бытие, мое бытие и бытие Других. В аспекте этого бытия-друг-к-другу усиление ниспадения означает

предварительный подрыв настоящей укорененности вот-бытия в нем самом, т.е. двусмысленность не позволяет ему достичь изначального бытийного отношения в бытии-друг-с-другом.

Поскольку в повседневном бытии-друг-с-другом все, что встречается в мире, доступно каждому, и каждый может об этом говорить, постольку вскоре становится, собственно, несущественно, кто живет на основе настоящего понимания, а кто нет. Способность высказываться и навык известного повседневного понимания всего, что только есть на

свете, может возрасти в публичности до такой степени, что растолкованность, в которой движется "некто", с легкостью подыгрывает всем и во всем. Так в атмосфере публичности разыгрывается нечто двусмысленное: дело выглядит так, будто оно усматривается и обсуждается по-настоящему, но в сущности это не так, — и то, что выглядит как ненастоящее, вполне может оказаться настоящим.

Но двусмысленность затрагивает не только то, какие вещи доступны для нашего пользования и наслаждения, и как мы ими

распоряжаемся: ее сфера
значительно шире. Все знают и
говорят о том, что имеет место, что,
как мы говорим, случается, но
помимо этого всякий уже способен
судить о том, чего еще нет, но что,
собственно, следует сделать. Всякий
и всегда уже заранее почувствовал то,
что чувствуют и о чем догадываются
также и Другие. Этот способ бытия,
состоящий в том, чтобы "держать
нос по ветру", это чутье на слухи,
является самым каверзным
способом, каким двусмысленность
удерживает вот-бытие под своим
гнетом. Ибо если бы однажды то, о
чем все догадывались и что

предчувствовали, в самом деле
осуществилось, то оказалось бы, что
именно двусмысленность уже
позаботилась об отмирании интереса
к этой вещи; ибо этот интерес
существует только в качестве
любопытства и молвы, и лишь
постольку, поскольку имеется
возможность ни к чему не
обязывающего только-чувствования
вместе с Другими. Молва
обеспечивает только возможность
чувствовать что-то вместе с
Другими, но не обязанность
приступить к делу; т.е. у тех, кто
"держит нос по ветру", совместная
занятость чем-то отсекает все

последствия, как только
приближается осуществление. Ведь
осуществление вынуждает вот-бытие
вернуться к себе самому. Для
публичного взгляда на вещи такое
бытие скучно, и потом, при виде
осуществления того, что
предчувствовалось, молва всегда
наготове с утверждением: конечно,
это можно было сделать, ибо ведь все
это уже предчувствовали. Более того,
в конечном-то счете молва даже
негодует, когда то, что
предчувствовалось и постоянно
обсуждалось, *действительно*
осуществляется, ибо это лишает ее

возможности почувствовать что-то еще насчет этой вещи.

Двусмысленность публичной растолкованности, определенная любопытством и молвой, подавляет бытие-в-мире постольку, поскольку выдает предчувствие и предваряющее обсуждение чего-то за собственное свершение, а на осуществление и понимание той или иной вещи ставит клеймо незначительности. За счет этой двусмысленности публичная растолкованность обеспечивает себе постоянное преимущество — тем большее, чем лучше она подыгрывает любопытству, предоставляя ему то,

что оно ищет: то, чего сегодня еще нет, но что может появиться завтра.

Но когда вот-бытие вкладывает себя в молчаливое осуществление, его время отличается от времени молвы: для публичного взгляда это куда более скучное время, ибо молва живет в более быстром темпе, — поэтому всякий раз, когда то, что давно предчувствовалось, происходит, оказывается, что оно произошло слишком поздно, т.к. молва уже давно перешла к чему-то другому, новейшему. Так молва и любопытство заботятся о том, чтобы собственное и действительно новое создание (творение) *eo ipso*

оказалось для публичности устаревшим, и потому чаще всего оно высвобождает и утверждает себя в своих позитивных возможностях лишь тогда, когда теряет силу молва в ее скрывающе-подавляющей функции, или же когда сокрытие устраняется явным образом. Это происходит в процессе действительного освобождения прошлого как *истории*. Подлинная историческая наука есть не что иное, как борьба против этого бытийного движения вот-бытия — сокрытия посредством публичного самоистолкования.

Но — во-вторых — любопытство и молва в их двусмысленности подчиняют себе даже бытие-друг-с-другом как таковое. Когда мы говорим ближайшим образом: на основе ближайшего окружающего мира и о том, что в этом ближайшем повседневном мире тоже может быть "вот", — это значит, что Другой соприсутствует на основе того, что мы о нем слышали, что о нем говорят, на основе того, откуда он появляется. В изначальное бытие-друг-с-другом, исходящее из совместной озабоченности той или иной вещью и миром, перво-наперво проникает молва. Это значит, что

первым делом каждый следит за тем, как Другой поведет себя и что он скажет на то-то и то-то. Бытие-друг-с-другом в качестве "некто" — это отнюдь не учтиво-безразличное пребывание рядом: скорее, это настороженное наблюдение друг за другом, взаимная тайная слежка. Этот вид бытия-друг-с-другом может вкрадываться во все отношения между людьми, вплоть до самых непосредственных, так что, например, дружба, которая изначально состоит в решимости совместного начинания в мире, при котором один предоставляет другому свободу, может свестись к

постоянной упреждающей слежке за тем, как Другой демонстрирует то, что подразумевается под дружбой, к постоянному контролю за тем, насколько Другой с этим справляется. Когда такого рода событие с Другим вступает в игру с обеих сторон, дело может дойти до самых глубокомысленных разговоров и разбирательств, и люди будут думать, что они сдружились. Таким образом, молва и любопытство с самого начала лишают специфические возможности бытия-друг-с-другом той почвы, в которой они укоренены и из которой они должны вырастать. "Друг-с-другом"

представляет собой "Друг-против-друга", скрытое под маской "Друг-для-друга", мнимая содержательность и подлинность которого обеспечивается только за счет интенсивности говорения.

Двусмысленность как бытийный способ повседневной открытости вот-бытия, показанный в феноменах молвы и любопытства, делает зримым то, каким образом вот-бытие в своей бытийной тенденции к "некто" ускользает от самого себя, и более того: что в своей повседневной озабоченности оно само в себе распаляет и усиливает эту тенденцию. Бытие к миру, равно как

и к Другому и к самому себе,
постоянно искажается
проникающим в него "некто".

Вот-бытие в качестве "некто"
движется словно бы в некоем
водовороте, который затягивает его в
"некто", при этом постоянно отрывая
его от вещей и от себя самого, и, как
водоворот, вовлекает его в
постоянство оттеснения. Так в
растворении в "некто" дает о себе
знать непрерывное бегство вот-
бытия от возможного изначального
бытия-в и со-бытия.

d) ХАРАКТЕРИСТИКИ НИСПАДЕНИЯ КАК

ОСОБОГО ДВИЖЕНИЯ

Феномен ниспадения,
представленный как способ бытия
вот-бытия, показывает в своей
структуре также и *особое движение*,
характеристики которого мы должны
теперь наметить.

Озабоченность никогда не дана в
качестве индифферентного бытия-в-
мире, подобно, скажем, чистому
наличию вещей: бытие-в как бытие-
друг-с-другом представляет собой
растворение в мире, которым вот-
бытие озабочено. Поскольку "некто"
есть способ бытия, который
обнаруживает само вот-бытие,
постольку вместе с молвой, т.е. с

публичной растолкованностью и двусмысленностью, формируется возможность упустить самого себя, искать себя только в "некто". Эту возможность формирует само вот-бытие, т.е. оно само задает ее для себя как возможность упустить себя самое. Следует заметить, что этот своеобразный способ бытия — ниспадение — существует не в силу каких-либо обстоятельств или случайностей, исходящих от мира; скорее, само вот-бытие, как ниспадающее, имеет в своем бытии *искусительный* характер, поскольку оно само предоставляет себе возможность ниспадения. Как это

искусительное, вот-бытие само держится своего ниспадения, а именно постольку, поскольку оно формирует для себя видимость, будто растворение в "некто" и в молве гарантирует ему все богатство собственных бытийных возможностей. Это значит, что *соблазнительное ниспадение является успокоительным*. Так на почве ниспадения вызревает безразличие к вопросу о бытии в модусе "некто", тем более — к задаче модифицировать это бытие. Но эта успокоительность ниспадения представляет собой не что-то вроде остановки в его движении, но его

медленное нарастание. В покойной самопонятности такого бытия вот-бытие как бы дрейфует в направлении *отчуждения* от самого себя, т.е. соблазнительное успокоение по своему смыслу является отчуждающим, а именно так, что вот-бытие не оставляет для себя ни одной открытой бытийной возможности, разве что возможность бытия в качестве "некто".

Феноменальные характеры движения ниспадения — *искусительное, успокоительность и отчуждение* — делают ясным, что вот-бытие, сущностным образом выданное в мир, *пленяет* себя самое

в своей же собственной
озабоченности. В этой тенденции
ниспадения вот-бытие может зайти
настолько далеко, что перекрывает
для себя возможность вернуться к
себе самому, т.е. вообще перестает
понимать эту возможность.

В отношении всех этих
феноменов главное — всегда видеть
их в качестве характерных и
первичных видов бытия
повседневного вот-бытия. В мои
намерения не входит делать из
изложенного какие-либо моральные
выводы и т.п. Моя цель состоит и
может состоять только в одном:
показать эти феномены в качестве

структур вот-бытия, чтобы — на это нацелены все рассматривания — отталкиваясь от них увидеть вот-бытие не на основе какой-либо теории человека, но увидеть базовую определенность его бытия именно из его ближайшей повседневности и вернуться от нее к самим фундаментальным структурам. Все названные феномены — это характерно именно для "некто" — вот-бытие никоим образом не осознает и не стремится к ним: помимо прочего, именно самопонятность, в которой осуществляется это движение вот-бытия, принадлежит бытию в модусе

"некто". Самопонятность, не-осознанность и не-намеренность означают, что "некто" как раз-таки не раскрывает те бытийные движения, которые вот-бытие как бы совершает в этом модусе, ибо ведь раскрытие, образующее модус "некто", представляет собой сокрытие.

е) ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ СТРУКТУРЫ ВОТ-БЫТИЯ В ГОРИЗОНТЕ НИСПАДЕНИЯ

Феноменологически прояснить структуру ниспадения можно, далее, и так, чтобы исходя из нее самой увидеть фундаментальные структуры

самого вот-бытия. Попытаемся хотя бы в общих чертах наметить горизонт этих фундаментальных структур, как он очерчен в феномене ниспадения.

Озабоченность равным образом включает в себя как осмотнительное делание в широчайшем смысле, так и чисто созерцательное пребывание, и то и другое — опять же как в покойной беззаботности, так и в беспокойном опасении. Уравнивание и исчезновение вот-бытия в "некто" представляет собой распад вот-бытия, скрытый публичностью и повседневностью "некто". Этот распад вызревает как *отпадение вот-бытия от своей собственности*

в охарактеризованное ниспадение. При этом *собственность* следует понимать в буквальном смысле: как обладание-собой-при-себе-самом. Отпадение представляет собой конститутивное для самого вот-бытия падение, поскольку вот-бытие есть сущее характера бытия-в-мире, и поскольку оно всегда мое. Такого рода бытийная тенденция — падение — а priori возможна лишь на основе *склонности к нему*. Эта склонность, к которой возвращается феноменальный анализ ниспадения, образует базовую структуру вот-бытия, которую мы обозначаем как *обреченность*. Мы используем здесь

слово "обреченность" не в смысле факта, но в значении "происшествия" как "встречи с чем-то" и "познания чего-то", так что под "обреченностью" здесь подразумевается не какое-то определенное состояние, но одна из *экзистенциальных* структур.

Обреченность — это не что иное, как *бегство вот-бытия от себя самого*, бегство от себя самого в открытый им мир. В бытийном плане склонность не есть что-либо изначальное: она в себе самой отсылает обратно к некоторому возможному *влечению*. Склонность имеется лишь там, где есть сущее,

определенное через влечение. Со своей стороны склонность и влечение должны получить еще более фундаментальное определение в феномене, который мы обозначим как *заботу*. Здесь следует отметить, что экспликация этих структур в-бытия не имеет ничего общего с учениями об испорченности человеческой природы или теориями первородного греха. То, что здесь представлено, — это чисто структурное рассмотрение, *предшествующее* всем рассмотрениям такого рода. Его следует строго отграничивать от теологического рассмотрения.

Возможно, все эти структуры вновь появляются и в теологической антропологии, быть может, даже с необходимостью; я не могу судить о том, как это происходит, потому что ничего не смыслю в этих вещах, хотя саму теологию я знаю, но от знания до понимания еще лежит большой путь. — Поскольку данный анализ вновь и вновь встречает превратное понимание, я подчеркиваю, что здесь не излагается какая-либо скрытая теология, этот анализ в принципе не имеет с теологией ничего общего. Эти структуры равным образом могут определять вид бытия человека или идею человечества в *кантовском*

смысле независимо от того, предполагаем ли мы, подобно *Лютеру*, что человек "погряз в грехе", или что он уже пребывает в *status gloriae*. Первоначально ниспадение, распад и все эти структуры не имеют ничего общего с моралью, нравственностью и т.п.

§ 30. Структура "не-по-себе"

а) ФЕНОМЕН БЕГСТВА И

БОЯЗНИ

Но прежде, чем перейти к анализу этих первичных структур вот-бытия, следует более детально эксплицировать один уже

выявленный феномен — *бегство*
вот-бытия от себя самого. В
качестве отправного пункта для этого
мы выявим, *от чего* бежит вот-бытие
в своем бегстве, — чтобы
одновременно показать в этом
бегстве и базовую расположенность
вот-бытия, которая имеет
конститутивное значение для его
бытия как заботы и именно поэтому
скрывается наиболее основательно.

Спрашивается: что представляет
собой это бегство вот-бытия от себя
самого? Что есть то, *от чего* оно
бежит? Формально можно сказать,
что оно бежит от какой-то угрозы.
Тогда каким образом испытывается

эта угроза и то, что угрожает?
Первично угрожающее дано не в бегстве, но в том, что фундирует само бегство, а именно в *боязни*.
Всякое бегство коренится в боязни.
Но не всякое уклонение от...
непременно должно быть бегством, а вместе с тем и боязнью.

В античном понятии "φυγή" и в средневековом понятии "fuga", которое мы переводим просто как "боязнь", по большей части смешаны оба эти значения. Иногда "*бегство*" означает то же, что "уклонение от", что вовсе не равнозначно бегству в строгом смысле; но это слово может означать и собственно бегство.

Убегание от чего-то коренится в
боязни чего-то, поэтому то, от чего
бежит бегство, можно сделать
зримым в том, чего боится боязнь.
Специфическое бытие бегства
должно быть эксплицировано на
основе специфического бытия
боязни, или же на основе бытийных
структур, которые сами еще
заключены в боязни. Таким образом,
для того, чтобы постичь
феноменологически этот феномен
бегства вот-бытия от себя самого,
следует предварительно
эксплицировать феномен боязни.

При этом нужно зафиксировать,
что феномен боязни представляет

собой один из способов бытия к миру; мы испытываем боязнь всегда только по отношению к миру или вот-бытию Другого. В той мере, в какой феномен боязни подвергался исследованию, его фактически всегда рассматривали в этом смысле, и все его модификации определялись на основе чувства боязни перед чем-то внутри мира. Но мы сказали, что бегство вот-бытия в ниспадении есть бегство от самого себя, стало быть, не от мира и не от какой-либо определенной вещи мира. Если это так, если вот-бытие бежит от самого себя, то боязнь, которая фундирует это бегство, строго говоря, не может

быть собственно боязнью, коль скоро
боязнь всегда представляет собой вид
бытия, сущностным образом
соотнесенный с чем-то внутри мира.
Иначе говоря, традиционный анализ
феномена боязни имеет
принципиальный недостаток, и ниже
выяснится, что *боязнь представляет
собой производный феномен,*
который сам укоренен в феномене,
который мы обозначим как *страх*.

Страх *не* является неким
модусом боязни, но наоборот: *боязнь
всегда имеет своей основой страх.*
Чтобы облегчить
феноменологическое постижение,
мы начнем наше рассмотрение с

феномена боязни и затем вернемся к феномену страха. При этом мы рассмотрим пять моментов: во-первых, боязнь как боязнь чего-то; во-вторых, бытийные модификации боязни; в-третьих, боязнь в смысле боязни за что-то и боязни за Другого, в-четвертых, страх и, в-пятых, феномен "не-по-себе".

*α) БОЯЗНЬ КАК БОЯЗНЬ ЧЕГО-ТО,
РАССМОТРЕННАЯ В ЕЕ СУЩЕСТВЕННЫХ
МОМЕНТАХ*

Впервые этот феномен исследовал *Аристотель* в своей "Риторике" в контексте анализа страстей, πάθη [\[47\]](#) [47]. Анализ боязни, проведенный здесь

Аристотелем, и его анализ аффектов вообще определил трактовку этого феномена у *стоиков*, а тем самым и у *Августина* и у средневековых мыслителей. Отсюда весь этот комплекс анализов, посвященных сфере эмоционального, перешел — отчасти на обходном пути возобновления стоического учения об аффектах в эпоху Ренессанса — в новоевропейскую философию, не претерпев, по сути дела, никаких изменений. Так, *Кант* почти постоянно движется в горизонте этих античных дефиниций. Разумеется, мы не можем здесь остановиться на этих исторических связях, тем более,

что они не прибавляют ничего существенно нового к трактовке *Аристотеля*, — можно только отметить, что *стоики* дали классификацию различных модификаций боязни.

В теологическом плане проблема боязни имеет особое значение в связи с теорией покаяния, искупления, любви к Богу и любви Бога, которая сама является основанием боязни. Для ориентации я укажу на исследование *Хунцингера* [\[48\]](#) [48]. Здесь дан краткий обзор развития этого понятия, хотя авторская интерпретация *Августина* нуждается в существенной ревизии.

Обширное исследование боязни провел *Фома Аквинский* в связи с общей теорией аффектов [\[49\]](#) [49].

Конечно, я не могу остановиться здесь и на более точной интерпретации анализа, проведенного *Аристотелем* в его "Риторике": это было бы возможно только на основе действительного понимания главных структур самого вот-бытия; мы впервые увидим то, что видел *Аристотель*, лишь после того, как сами ясно представим себе соответствующие феномены. Для базовой трактовки боязни у *Аристотеля* характерно, что этот феномен рассматривается в связи с

задачей риторики. А именно: для того, чтобы провести свой план и свои предложения, или же склонить толпу (народное собрание) к их обсуждению, оратор может, помимо прочего, апеллировать к инстинктам и страстям толпы. Скажем, добиваясь военных субсидий, он, чтобы сделать собрание более сговорчивым, может постараться нагнать на слушателей страх. Он внушает им чувство боязни, угрожая им разрушением города. Если это чувство разбужено, оно обеспечивает готовность к обсуждению и облегчает одобрение и принятие предложений оратора. *Аристотель*

анализирует это чувство боязни чего-то как конститутивный момент речи. Последующий анализ ориентирован на выявленную выше бытийную структуру вот-бытия, но постоянно будет соотноситься с *аристотелевской* дефиницией. В феномене боязни мы различаем: во-первых, *то, чего* кто-то боится; во-вторых, способ бытия к тому, чего кто-то боится. (Мы не располагаем верным выражением для этого: собственно, следовало бы сказать "опасное", или "внушающее боязнь", если понимать "опасное" в совершенно формальном смысле, помимо каких бы то ни было

отрицательных оценок.) В-третьих, мы имеем *то, за что* кто-то боится. Боязнь — это не только боязнь чего-то, но в то же время и боязнь за что-то. В-четвертых, следует различать способы бытия к тому, за что боится боязнь.

Касательно первого структурного момента боязни — *того, чего* кто-то боится, — следует сказать, что по своему характеру оно есть нечто, встречающееся в мире, оно имеет бытийный характер значимости. То, что встречается боязни в качестве значимости, представляет собой нечто *вредоносное*, как говорит

Аристотель, некое κακόν, malum, причем это вредоносное всегда является чем-то определенным. Если бы мы уже располагали этим понятием, мы сказали бы, что это — нечто историческое, нечто определенное, что вторгается в обжитый мир озабоченного обхождения. Теперь главное — увидеть, как это вредоносное встречается: как еще не наличное, но только наступающее. Причем это еще не присутствующее, но наступающее — эта своеобразная данность — сущностным образом должно оставаться *вблизи*, точнее, оно является еще не наличным именно в

качестве приближающегося. Как верно говорит *Аристотель*, нечто весьма далекое не вызывает собственно боязни, или же боязнь перед таковым исчезает, как только мы уясняем себе, что оно наступит еще не скоро, или даже, коль скоро оно так далеко, вовсе минует нас. Эта своеобразная близость еще не наличного, но наступающего, образует структуру встречи вредоносного. Как определенная, еще не присутствующая вредоносность, она сама по себе стремится к тому, чтобы стать наличным. То, что имеет такую структуру встречи, мы называем

угрожающим. Характер угрожающего имеет структурные моменты еще не присутствующего, но наступающего, вредоносного, еще не наличного, но приближающегося. Таким образом, то, чего кто-то боится, имеет характер угрожающего; оно представляет собой *malum futurum* или *κακόν μέλλον*, однако не в смысле события, в отношении которого объективно установлено, что оно когда-то наступит, но как *futurum*, которое в своем приближении посылает весть о себе в само вот-бытие.

Тем самым уже проясняется и второй момент боязни — способ

бытия к угрожающему. Это бытие к угрожающему представляет собой одну из форм заинтересованности встречающимся миром.

Первоначально оно не является знанием о грядущем бедствии — знанием, к которому затем как бы добавляется некоторая доза боязни: боязнь представляет собой тот единственный вид бытия, в котором угрожающее открыто, и в котором оно может встречаться, входя в озабоченную заинтересованность миром. Как верно говорит *Аристотель* (не буквально, но *de facto*), боязнь не есть что-то вроде *φαντασία* в смысле позволения

увидеть угрожающее, но она существует ἐκ φαντασίας, на основе позволения увидеть κακόν μέλλον, подступающее вредоносное. Правда, у *Аристотеля*, как и в позднейшей схоластике, собственная связь фундирования между этой φαντασία и самой по себе боязнью остается неопределенной и понимается, в сущности, превратно.

Но из изложенного выше мы знаем, что именно представление о чем-то, что должно наступить, первично всегда фундировано в озабоченной и заботящейся заинтересованности и в допущении встречи. В известном смысле я

первоначально не знаю об угрожающем в его полном собственном бытии, но напротив, я вижу и могу видеть угрозу в ее подлинности, могу иметь в боязни что-то угрожающее — только на основе первичного доступа к нему в боязни. Отсюда впервые вырастает возможность рассмотреть само это угрожающее и постичь его уже тематически. Если я лишь присматриваюсь к угрожающему и мыслю о нем только как о том, что объективно становится, то я никогда не испытаю боязни.

Так вот, поскольку угрожающее всякий раз представляет собой

определенное сущее мира, оно всегда затрагивает определенную озабоченность, определенное бытие-при и бытие-в-мире. Угрожающее наталкивается на озабоченность, которая не может справиться с ним средствами, находящимися в ее распоряжении, т.е. — переходя к третьему моменту — то, за что я боюсь в боязни, — это само бытие-в-мире.

Угрожающее всякий раз представляет опасность для соответствующей озабоченности, или же для присущего ей намерения. Этим определяется также и последний момент — способ бытия

к тому, за что боится боязнь. Когда озабоченность попадает в опасность со стороны угрожающего, аппрезентированного в боязни, местоположение вот-бытия превращается в растерянность, т.е. нарушается ориентация озабоченности. Ситуацию, в которой угроза превосходит силы вот-бытия, характеризует бездумное метание туда-сюда — специфическое беспокойство, в котором нарушаются самые прочные отношения ориентации в сфере связей-отсылок знакомого окружающего мира. В этом состоит смысл растерянности, которая всегда — более или менее, в

той или иной мере — сопутствует
боязни.

β) МОДИФИКАЦИИ БОЯЗНИ

Теперь, имея в виду эти моменты боязни чего-то, мы можем, переходя ко второму пункту, прояснить ее бытийные модификации. Боязнь претерпевает определенные бытийные модификации в зависимости от того, как варьируются эти ее конститутивные моменты. Близость, входящая в структуру встречи угрожающего, в этом случае представляет собой акцентированный модус встречи того, что еще не присутствует,

точнее, самого этого "еще-не", которое, однако, в любой момент может разразиться. Когда же такое угрожающее в своем "пока еще нет, но в любой момент..." внезапно разражается в текущем моменте озабоченного вот-бытия, боязнь становится *испугом*.

Здесь в угрожающем надо различать, во-первых, его ближайшее приближение, конститутивное для всякой боязни, во-вторых же, — модус встречи приближающегося, здесь это модус внезапности: например, когда поблизости вдруг падает граната или в землю вонзается мина, и вместе с тем

внезапно возникает аппрезентация ближайшего приближения, а именно — взрыва, который может случиться в любой момент. При этом, по меньшей мере в данном примере, само угрожающее представляет собой нечто повседневно знакомое. То, перед чем возникает испуг, может быть чем-то вполне известным, и чаще всего действительно является таковым.

Если же угрожающее имеет характер чего-то совершенно незнакомого, а не просто неожиданного, но при этом известного, то боязнь становится *ужасом*. Там, где угрожающее

встречается в качестве ужасного и в то же время в модусе испуга, т.е. своеобразной внезапности, боязнь обретает характер *содрогания*.

Модификации могут претерпевать и другие конститутивные моменты боязни, тогда как то сущее мира, которое встречается в качестве угрожающего, не имеет существенного значения. Так, способ бытия-в-мире озабоченности может иметь характер неуверенности. Озабоченность может быть неуверенной в своем деле, незнакомой с ним по существу. Тогда во встрече с незначительным угрожающим может проступать

боязнь, имеющая своеобразный характер сомнения, который мы называем *опаской*. Здесь мы не можем задерживаться на феноменах такого рода. Сюда относятся прочие модификации боязни, такие как *застенчивость, робость, напуганность, настороженность* и пр. — Зафиксируем лишь одно: что сами эти феномены можно понять только на основе первичного анализа боязни чего-то, опираясь в первую очередь на то, в чем укоренена всякая боязнь — на феномен страха, — хотя, вероятно, не только на него.

γ) *БОЯЗНЬ В СМЫСЛЕ БОЯЗНИ ЗА ЧТО-ТО*

В качестве третьего момента боязни чего-то следует выделить *боязнь за что-то и за Другого*. То, за что мы боимся, это прежде всего Другие, с которыми мы существуем, т.е. боязнь за..., которая первично относится к Другим, и лишь опосредованно — к вещам мира, представляет собой способ со-бытия с Другими, поскольку они находятся в опасности; моя боязнь за Другого исходит именно из того, что угрожает ему в мире. Боязнь за Другого является — или может быть — подлинным способом со-бытия с Другим на основе мира.

Но боязнь за Другого как со-
бытие с Другим — это не совместная
боязнь — хотя бы потому, что я могу
бояться за Другого, который сам за
себя не боится; да пожалуй, именно в
этом случае я действительно боюсь
за него, поскольку ему самому
опасность как таковая не
встречается, поскольку он слеп по
отношению к ней, или же
безрассуден. Боязнь за Другого не
означает также, что я словно бы
забираю себе его боязнь, ибо ведь
для того, чтобы я за него боялся,
вовсе не обязательно, чтобы боялся
он сам. То, что здесь находится в
опасности, за что я боюсь в моей

боязни за Другого, — это со-бытие с Другим, вот-бытие Другого, а вместе с тем и мое собственное со-бытие с ним. Однако то, за что я непосредственно боюсь в моей боязни за Другого — это не мое собственное со-бытие с ним, т.е. в такой боязни я не боюсь собственным образом.

Таким образом, здесь боязнь за Другого показывает себя в качестве специфического феномена со-бытия, и становится ясно, что для со-бытия конститутивное значение имеет бытие-друг-с-другом на основе мира, а именно так, что со-существующий, поскольку он боится за Другого,

существует с Другим как раз тогда, когда он существует иначе, нежели Другой, т.е. я могу не бояться вместе с Другим в смысле подлинной боязни, и также Другой необязательно испытывает боязнь, когда я боюсь за него. В какой-то мере эта боязнь за... представляет собой предвосхищение боязни за Другого, при котором боязнь за... может не быть собственно боязнью. Я не могу задержаться здесь на этих последних обстоятельствах, что обнаружили в связи со структурой бытия-друг-с-другом.

в) СТРАХ И

ФЕНОМЕН "НЕ-ПО-СЕБЕ"

В качестве четвертого феномена в рамках анализа боязни мы рассмотрим страх. Наряду со всеми названными модификациями существует такая боязнь, которую, в сущности, уже нельзя назвать боязнью. Дело в том, что то, чего мы боимся, может остаться неопределенным, т.е. уже не быть чем-то наличным в мире, и, соответственно этому, боязнь уже не затронет бытие-в как бытие-при в каком-то определенном модусе. При этом не возникает собственно растерянности: вот-бытие не может

растеряться, поскольку
растерянность возникает лишь тогда,
когда расстраивается определенная
ориентация озабоченности —
осмотрительно разомкнутое бытие-в
в его определенных фактичных
возможностях, сопряженных с
окружающим миром. Угрожающее не
является каким бы то ни было
определенным сущим мира, однако и
ему присуще характерное
приближение; ведь и это
неопределенное угрожающее
находится вблизи, и может быть
настолько близко, что оно как бы
теснит нас, и все же оно не является
присутствующим как это и то, чем-то

опасным, внушающим боязнь в силу определенной отсылки окружающего мира в его значимости. На нас может "напасть" страх посреди совершенно освоенного окружающего мира; зачастую для этого не требуется даже обычных сопровождающих это состояние феноменов темноты или одиночества. Тогда мы говорим: *мне стало не по себе*. В окружающем мире, знакомом ближайшим образом, мы оказываемся как бы не у себя дома, причем не так, как бывает, когда мы теряем ориентацию в определенной области уже знакомого и освоенного мира, когда мы не дома именно в той местности, где сейчас

находимся, но где-то еще вполне можем быть дома: в страхе само бытие-в-мире целиком и полностью оказывается "не-дома".

В случае страха тоже имеется свое специфическое нечто, которого мы страшимся, и в более точной формулировке вопрос звучит так: в качестве чего мы должны определить то, чего страшится страх?

После того, как страх прошел, мы говорим: "Собственно, ничего не было", - и попадаем в точку. Ничего не было; *перед-чем страха — это ничто*, т.е. ничто из происходящего в мире, ничто определенное, никакое мировое сущее, — но поскольку оно

все же может быть "вот", тесня нас в своей напористости, постольку оно есть нечто куда большее, нежели какая-либо опасность для боязни, а именно — *сам мир в его мировости*. Феноменально неопределенность перед-чем, этого самого ничто как ничто в мире, вполне определена. Это мир в его мировости, который, правда, подает себя не как вещь мира. Это ничто как угрожающее находится совсем близко, настолько близко, что мы как бы охвачены им со всех сторон, и у нас перехватывает дыхание, но при этом оно не есть нечто такое, о чем мы могли бы сказать: вот оно.

С этим своеобразным и вполне изначальным феноменом, как и со всеми феноменами такого рода, связаны характерные иллюзии — иллюзии страха, которые могут быть вызваны, например, чисто физиологическими причинами. Но эти физиологические причины существуют именно и только потому, что это сущее, определенное телесно, вообще может страшиться на основе своего бытия, а не потому, что тот или иной физиологический процесс может продуцировать что-то вроде страха. Поэтому мы говорим об актуализации всегда возможного и до некоторой степени латентного

страха.

Поскольку то, чего страшится страх, это ничто, существует в качестве "ничто определенное в мире", постольку именно ничто увеличивает степень близости, т.е. обуславливает возрастание для меня возможности быть и невозможности ничего с этим поделать. Эта абсолютная беспомощность по отношению к угрожающему, — ибо ведь последнее не определено, ибо оно есть ничто, — исключает какое бы то ни было средство справиться с ним; ориентация лишается всех опор. С этой неопределенностью (в аспекте мира) того, чего страшится

страх, конститутивно сопряжена и неопределенность того, *за что* он страшится.

Под угрозой — не та или иная озабоченность, но *бытие-в-мире как таковое*. Но бытию-в-мире принадлежит (теперь для понимания всего анализа страха необходимо представлять себе то, что мы обсудили до сих пор) мир в его мировости. Перед-чем страха, которое есть ничто мировое, представляет собой то-в-чем, конститутивное для вот-бытия, для самого бытия-в. *То, чего* страшится страх, есть *то-в-чем бытия-в-мире*, а *то, за что* мы страшимся в страхе,

есть *само бытие-в-мире*, а именно в его первичной открытости по типу "не-дома". Таким образом перед-чем страха и за-что устранимости не только оба не определены в аспекте мира, но и совпадают, точнее, в страхе дело не доходит до их разделения; *перед-чем и за-что — это вот-бытие*. В страхе размыкает себя бытие-в-мире как таковое, а именно не в качестве такого-то определенного факта, но в своей *фактичности*. Страх есть не что иное, как *расположен* кость в "не-по-себе".

Как перед-чем, так и за-что страха суть само *вот-бытие*, точнее,

тот факт, что я существую; ибо я существую в смысле голого бытия-в-мире. Эта голая действительность не есть действительность наличного бытия, подобно вещи: это вид бытия, конститутивный для местоположения. В некотором радикальном смысле — в смысле фактичности — вот-бытие "налично". Оно находится где-то не только как наличное в смысле основания и почвы того, что оно существует, но это основание является *экзистенциальным*, т.е. разомкнутым основанием, а именно — *безосновностью*. В этом состоит экзистенциальная позитивность

ничто, присущего страху.
Фактичность как конституента
экзистенции не есть некий прививок
наличного, и человек не есть
экзистенция в смысле связи
наличной души и наличного тела, т.е.
экзистенция в верно понятом смысле
— это не связь разделенного, но
изначальный вид бытия,
онтологически определяющий это
сущее. Вот-бытие существует так, что
оно и есть это своеобразное
фактичное, вот-бытие — это *сама*
его фактичность. То, что вот-бытие
"есть", а не "не есть", это не просто
некое его свойство: этот факт может
быть испытан им самим в

изначальном опыте, и это есть не что иное, как расположенность страха. Фактичность вот-бытия означает, что в некоем модусе своего бытия вот-бытие есть само это бытие, тот факт, *что оно есть, точнее, оно есть само свое "вот" и само свое "в"*.

В страхе мировость как таковая презентирует себя вместе с моим бытием-в-ней, но при этом не выделяется ни одна определенная данность. Как я отметил выше, в связи с анализом *декартовского понятия субъекта*, Декарт утверждает, что бытие как таковое нас, собственно, не аффицирует. Такое аффицирование (если мы

желаем выразаться таким образом) со стороны бытия как такового имеет место. Страх есть не что иное, как просто-напросто опыт бытия в смысле бытия-в-мире. В некотором специфическом смысле этот опыт может, — но не должен, ибо ведь все бытийные возможности подлежат некоему "можествованию", — осуществиться в *смерти*, точнее, в момент *кончины*. Тогда мы говорим о *смертном страхе*, который совершенно отличен от *боязни смерти*, ибо это — не боязнь перед смертью, но страх как расположенность самого по себе голого бытия-в-мире, чистого вот-

бытия. Таким образом, возможно, что именно в момент выхождения-из-мира, когда ни мир, ни кто-либо Другой уже ничего не говорят умирающему, мир и бытие-в-нем показывают себя вполне.

В данном анализе страха представлен феномен, который невозможно вызвать принудительно естественными средствами и анализ которого не имеет здесь ничего общего с какой бы то ни было сентиментальностью, и этот феномен предстал перед нами в качестве бытийного основания бегства вот-бытия от самого себя. Этот феномен страха не есть какое-

то мое изобретение: его видели уже всегда, хоть он и не получил понятийной фиксации. Я пытаюсь здесь только дать понятия вещей, с которыми обычно работают в науках, иногда и в теологии, но которые при этом весьма туманны.

У *Августина* феномен страха, хоть и не усматривается тематически, тем не менее попадает — наряду с прочим в поле зрения в кратком рассмотрении "De metu" из собрания жалоб "De diversis quaestionibus octoginta tribus" [\[50\]](#) [50]. Впоследствии феномен страха исследовал *Лютер* в традиционном контексте интерпретации contritio и

proenitentia в его комментарии на "Бытие" [\[51\]](#) [51]. В новое время феномен страха — прежде всего в связи с проблемой первородного греха — стал предметом специальной работы *Кьеркегора* "Понятие страха" [\[52\]](#) [52].

Я не могу здесь подробнее остановиться на том, какими способами безотчетный страх скрывается именно боязнью. Мы рассмотрим их, постоянно возвращаясь от открытости к ниспадению. Переходя от ниспадения к страху, мы теперь подходим к последнему фундаменту бытия, который обуславливает

изначальную конституцию страха вообще, т.е. бытия-в-мире, — к феномену заботы.

**С) БОЛЕЕ ИЗНАЧАЛЬНАЯ
ЭКСПЛИКАЦИЯ НИСПАДЕНИЯ
И СТРАХА (ФЕНОМЕНА "НЕ-ПО-
СЕБЕ") В ПРЕДВАРИТЕЛЬНОМ
РАССМОТРЕНИИ
ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ
КОНСТИТУЦИИ ВОТ БЫТИЯ
КАК ЗАБОТЫ**

Экспликация движения
ниспадения как бегства вот-бытия от
самого себя подвела нас к феномену
страха как базовой расположенности

вот-бытия к нему самому, а именно к нему самому в его чистом бытии, причем бытие всегда следует понимать в указанном смысле бытия-в-мире. Главный недостаток прежних исследований страха состоит в том, что в них не усматривается собственным образом и не получает понятийного выражения именно экзистенциальная структура вот-бытия, так что страх, в том числе и у *Кьеркегора*, становится психологической проблемой. *Однако страх — это страх перед самим этим бытием, а именно такой, что устрашенность этим бытием есть страх за него.* Но это значит, что вот-

бытие есть сущее, для которого в его бытии, в его бытии-в-мире, *дело идет о самом его бытии*. В этом состоит смысл того, что мы показали как тождество перед-чем и за-что страха.

Это тождество нельзя понимать так, будто в страхе сливаются его существенные структурные моменты — перед-чем и за-что: сущность страха состоит именно и только в том, что его перед-чем и за-что суть всякий раз само бытие вот-бытия. В расположенности страха вот-бытие некоторым образом предстает перед собой дважды. Правда, эта трактовка феномена является как раз-таки в

высшей степени превратной, она может иметь смысл только в качестве первоначального предварительного указания на то своеобразное обстоятельство, что вот-бытие есть сущее, в бытии которого дело идет о его бытии. Может показаться, что такому представлению о феноменальном составе бытия самого вот-бытия противоречит именно феномен ниспадения, бегства вот-бытия от самого себя. Однако в ниспадении как раз-таки становится ясно, что повседневность вот-бытия движется прочь от него самого, что как раз-таки нельзя сказать, будто вот-бытие

в своей повседневности пребывает при себе самом. Но такая аргументация еще остается слепой и нефеноменологической.

В ниспадении, т.е. в бегстве от самого себя, вот-бытие как раз-таки постоянно есть для себя самого "вот". В бегстве от самого себя оно как бы идет позади себя, так что безотчетно оно в ниспадении видит себя постоянно, хотя и двусмысленным способом нежелания видеть. Но ведь само то, куда бежит вот-бытие в своем бытии, а именно бытие "некто", есть лишь способ бытия самого вот-бытия в смысле некоторого определенного

пребывания-дома. В движении от "не-по-себе" дело идет именно о формировании вот-бытия как бытия-в-мире, причем настолько, что это сущее допускает первичное определение себя самого на основе мира. Именно в "некто" вот-бытие есть своя открытость как "не-по-себе" в охарактеризованном модусе. Ниспадение не наносит какого-либо ущерба составу бытия, о котором идет речь, напротив, только на основе последнего ниспадение впервые становится понятным.

§ 31. Забота как бытие вот-

бытия

а) ОПРЕДЕЛЕНИЕ

РАСЧЛЕНЕННОЙ СТРУКТУРЫ ЗАБОТЫ

Каким же образом можно обрести более детальное понимание этой своеобразной структуры, которая состоит в том, что для определенного сущего при его бытии-в дело идет о самом бытии? Терминологически мы называем эту структуру *заботой* и фиксируем ее в качестве первоструктуры в смысле самого вот-бытия, которая, — я хочу это подчеркнуть особо, — хоть и не раскрывает последнюю взаимосвязь в бытии вот-бытия, однако

представляет собой, так сказать, *предпоследний* феномен, который дает возможность вплотную приблизиться к собственной бытийной структуре вот-бытия. *"Забота"* — это термин, обозначающий просто-напросто бытие вот-бытия. Забота имеет формальную структуру: *сущее, для которого при его бытии-в-мире дело идет о самом этом бытии.*

Именно ввиду обстоятельств, с которыми имеет дело анализ вот-бытия в аспекте его бытия, оказывается, что *"бытие"* — ни в коей мере не простое, тем более, не элементарное понятие. Это

заблуждение — быть может, самое губительное из заблуждений традиции — основано на том, что философы, определяя бытие, исходили из сущего, понятого в качестве мира, и формализовали это бытие мира, или мировость, т.е. отвлекались от всех определенных вещей мира, чтобы так прийти к формальному понятию.

Уже определение структуры заботы показывает, что этот феномен, в котором бытие постигается собственным образом, обнаруживает многосложную структуру. Стало быть, — коль скоро вот-бытие вообще определено в

своём бытии посредством заботы, —
в прежних исследованиях вот-бытия
мы уже должны были видеть эти
феномены. В самом деле, в
определенном аспекте мы
исследовали феномен заботы уже с
самого начала, когда говорили об
озабоченности как собственном
бытийном модусе бытия-в-мире.
*Сама озабоченность представляет
собой только бытийный модус
заботы, коль скоро забота имеет
бытийный характер сущего,
сущностно определенного через
бытие-в-мире; или лучше: забота как
структура вот-бытия есть бытие-в
как озабоченность. Забота,*

существующая в мире, eo ipso представляет собой озабоченность. Теперь следует точнее определить выражение, которое мы использовали для определения формальной структуры заботы: *дело идет о бытии*.

Это положение — что "для вот-бытия дело идет о его собственном бытии", — предполагает, что в этом сущем имеется что-то такое, как *устремленность к чему-то* (Aussein auf etwas); вот-бытие устремлено к своему собственному бытию, к самому своему бытию, к тому, чтобы "быть" своим бытием. *Забота как такое бытие-чтобы... есть эта*

устремленность к бытию, которое и есть сама эта устремленность. Это следует понимать в том смысле, что вот-бытие в своей заботе словно бы *предвосхищает* само себя. Если бытие вот-бытия есть то, о чем идет дело для заботы, то вот-бытие всегда уже заранее имеет у себя свое собственное бытие, хотя и не в смысле его тематического осознания. Формально эту наиболее глубинную структуру заботы вот-бытия о своем бытии можно постичь как *прежде-себя-бытие самого вот-бытия*. Но это прежде-себя-бытие мы должны понять в контексте структур, показанных выше. Это бытие-прежде

представляет собой не какой-либо психологический процесс или свойство субъекта, но момент сущего, которое по своему смыслу существует в мире, т.е. сущего, которое, поскольку существует вообще, *уже всегда* — сообразно изначальному характеру своего бытия — *существует при чем-то*, а именно при мире. Так мы получаем целокупную структуру заботы в формальном смысле: *прежде-себя бытие вот-бытия в его всегда-уже-бытии при чем-то*. Эта формальная структура заботы касается всякой деятельности. Существуют различные модусы отдельных

структурных моментов заботы, благодаря которым забота может принимать бытийный вид *влечения* или *склонности*. Нам нужно будет рассмотреть оба эти феномена еще детальнее, чтобы понять, каким образом эта первоструктура бытия вот-бытия — забота, — смыкаясь, впервые образует специфическую *целостность* феномена вот-бытия. Целостность вот-бытия не является комбинацией различных способов быть и их вторичных соединений: напротив, она такова, что вместе с заботой мы обнаруживаем феномен, в свете которого могут быть поняты

различные модусы бытия как модусы *бытия*, т.е. как забота.

Забота имеет формальный характер прежде-себя-самого-бытия-в-уже-бытии-при чем-то. Это бытие-прежде означает, что забота имеет структуру, состоящую в том, что она всегда есть *бытие о* чем-то, а именно такое, что в своей озабоченности, в исполнении любого замысла, в любом приобретении и производстве чего-то, вот-бытие в то же время озабочено и своим вот-бытием. Это прежде-себя-бытие означает именно то, что забота, или вот-бытие в своей заботе, *имеет свое собственное бытие* в качестве

экзистенциальной фактичности, которая предвосхищающим образом брошена им. Устремленность к своему бытию, о котором для него идет дело, уже всегда осуществляется в некотором бытии-при чем-то, на основе уже-всегда-бытия-в-мире-при-чем-то. (Поэтому бытие-в имеет конститутивное значение для всех видов бытия вот-бытия, в том числе и для собственного!) В структуре устремленности к чему-то, чем я еще не обладаю, — причем эта устремленность осуществляется в уже-бытии-при, которое eo ipso оказывается устремленностью к чему-то, — проявляется феномен

еще-не-обладания чем-то. Этот феномен еще-не-обладания чем-то как тем, к чему я устремлен, мы называем *нуждой*. Это не просто чисто объективное не-обладание, но не-обладание чем-то, к чему я устремлен, и лишь посредством этого впервые конституируются нужда, лишение и потребность. В ходе дальнейшей интерпретации выяснится, что эта базовая структура заботы сводится к бытийной конституции, которую мы научимся понимать как *время*. Пока же следует выделить еще некоторые структуры в самой заботе, а именно в связи с тем,

что мы уже узнали в результате проведенного анализа вот-бытия.

ь) ФЕНОМЕНЫ ВЛЕЧЕНИЯ И СКЛОННОСТИ

В этих двух структурных моментах — в прежде-себя-бытии и уже-бытии-при — заключена присущая заботе загадочная характеристика, которая, как мы увидим, представляет собой не что иное, как *время*, а именно — этот своеобразный характер "*прежде*", "*предвосхищения*". Этот характер "*прежде*" — то обстоятельство, что вот-бытие есть всегда прежде себя и

всегда уже при чем-то (что представляет собой двуединый феномен) — определяет те конкретные способы бытия, с которыми мы уже познакомились. Ниже мы поймем один из этих способов бытия, а именно истолкование, на основе характера "прежде", но прежде попробуем прояснить оба феномена, которые тесно связаны с заботой — *влечение и склонность*.

Забота с ее указанной структурой — как прежде-себя-бытие-в-уже-бытии-при чем-то — представляет собой первичное условие возможности влечения и

склонности, но не наоборот: забота не складывается из этих двух феноменов. Влечение имеет характер "к" чему-то, причем этот характер "к-чему-то" показывает момент принуждения, исходящего от самого этого "к". Влечение есть "к" чему-то, что от себя самого дает побуждающий импульс. Во влечении, рассмотренном со стороны заботы, проявляется характер принуждения, а также устремленность к чему-то. Забота модифицирует себя так, чтобы быть преимущественно в этих двух своих структурных моментах. Как влечение (Drang), забота вытесняет (verdrängt). Здесь

вытеснение относится к прочим структурным моментам, которые даны вместе с заботой; однако они не выпадают и не пропадают: они присутствуют во влечении как *вытесненные*, что всегда — коль скоро вот-бытие определено через открытость — означает, что они *сокрыты*. Во влечении, поскольку оно принимает первичный вид бытия вот-бытия, вытесняется уже-бытие-при чем-то и то, при чем существует вот-бытие, но вместе с тем и отчетливое прежде-себя-бытие. Ибо во влечении забота представляет собой только еще озабоченность некоторого "к-тому-то и ничего

более"; влечение как таковое ослепляет, делает слепым. Часто говорят: "Любовь ослепляет". В этой речи под любовью подразумевают влечение, подменяя ее совершенно другим феноменом; на самом же деле любовь как раз-таки делает зрячим. Влечение есть бытийный модус заботы, а именно *забота, еще не ставшая свободной*, но забота не тождественна влечению. То, что забота еще не стала свободной, означает, что во влечении ее полная структура еще не вошла в собственное бытие; ведь влечение — это только забота некоторого "к-тому-то", причем любой ценой, в

слепом игнорировании всего
остального. Это слепое "к-тому-то и
ничего более" представляет собой
одну из модификаций заботы.

От влечения отличается
склонность. Она тоже представляет
собой модификацию заботы. В
склонности заключена забота, но в
других ее структурных моментах, а
именно в том, что оттесняет
влечение — в уже-бытии-при чем-то.
Как во влечении заключена
специфическая исключительность
побуждения "только к тому-то,
любой ценой", так же и в склонности
имеет место такого рода "только", а
именно — "всегда-уже-быть-только-

при том-то". Склонность есть устремленность вот-бытия к пребыванию в бытии-при не у себя самого. Следует остерегаться смешения этих двух структур — склонности и влечения; правда, "всегда-уже-бытие-только-при", имеющее место в склонности, тоже представляет собой некоторое "к-тому-то", однако в данном случае это "к..." определено не побудительным импульсом, но тем, что я допускаю, чтобы меня привлекало к себе то, при чем я пребываю. И как влечение в определенных аспектах скрывает (в смысле вытеснения) бытие заботы, также скрывает и склонность. Ибо

когда "я могу допустить, чтобы меня привлекало только то-то и то-то", моя забота лишает себя возможности изначального и подлинного бытия-прежде-себя-самого.

Влечение — это забота, еще не ставшая свободной; склонность же — это, напротив, забота, уже связанная в "при-чем" ее бытия. Склонность, равно как и влечение, вместе с заботой имеет конститутивное значение для всякого вот-бытия. Сама по себе склонность неискоренима, и точно так же нельзя уничтожить влечение, однако определенные возможности склонности и влечения могут быть

модифицированы подлинной
возможностью заботы и получить от
нее направление, т.е. в противовес
еще не свободной заботе влечения, в
противовес этой его связанности
возможно его высвобождение — не в
том смысле, что оно просто
предоставляется самому себе, но так,
что влечение и форма его
осуществления осуществляются в
подлинной заботе как таковой. Обе
эти структуры — склонность и
влечение — всегда, когда мы их
видим и понимаем, понимаются так,
что при этом с самого начала вместе
с ними подразумевается и забота, но
не так, как если бы забота была

феноменом, скомпонованным из склонности и влечения.

с) ЗАБОТА И ОТКРЫТОСТЬ

Вот-бытию как бытию-в-мире принадлежит *открытость*.

Бытийное осуществление этого момента представляет собой *понимание*. Открытость означает бытийное определение вот-бытия, по которому оно пребывает всегда при чем-то, а именно так, что бытие-при-этом само становится *зримым*. Этот феномен открытости тоже первично показывает себя в заботе. Забота была охарактеризована посредством открытости.

Моменты "к-чему-то", "уже-бытия-при" и "прежде-себя", все эти феномены носят характер открытости; они зримы не в том смысле, что сами суть предмет видения; они обладают *зримостью* в себе самих. Насколько я понимаю, эта своеобразная конституция вот-бытия лежит в основе древней интерпретации вот-бытия, в соответствии с которой сказано: вот-бытию человека принадлежит *lumen naturale*. Вот-бытие обладает светом само по себе, по своей природе, в том, что оно есть; оно определено светом в себе самом. В развернутом виде это положение означает, что

голая вещь, камень, не имеет в себе света, т.е. то, что он есть, и то, как он существует к своему окружению, если вообще можно говорить об окружении камня, лишено зримости. Мы даже не можем сказать, что он темен, ибо ведь тьма — это негативное света. Тьма имеет место лишь там, где может быть свет. Специфическое бытие голой вещи находится по ту или по сю сторону света и тьмы. В противоположность этому идея, по которой *lumen naturale* принадлежит вот-бытию человека, означает, что *оно в себе самом проникнуто светом*, что, существуя при чем-то, оно имеет и видит это

при-том-то, и в то же время оно есть само это бытие-при-том-то.

Феномен открытости некоторым образом дает нам не что иное, как понятие, категорию этой структуры, т.е. тот самый феномен, который имеет в виду уже древнее истолкование вот-бытия в качестве *lumen naturale*.

Забота была охарактеризована как открытость, стало быть, понимание есть всегда зримое понимание, причем мы должны обратить внимание на то, что понимание, как мы его определили выше, может обрести новый смысл в связи с самой заботой. Ведь в

обыденной речи мы используем слово "понимание" и в таких выражениях, как: "Он понимает, как надо обходиться с людьми", "Он понимает, как надо говорить". Здесь "понимать" означает то же, что "уметь", а "уметь" означает *"иметь в себе самом возможность к чему-то"*, точнее, поскольку речь идет о вот-бытии, "уметь" означает не что иное, как *"быть самой этой возможностью к чему-то"*. Вот-бытие как забота, как прежде-себя-бытие-в-уже-бытии-при, не только обладает возможностями к чему-то, которые оно когда-то подхватывает и вновь отбрасывает, ибо может

обойтись и без них, — но оно само, поскольку оно существует, есть не что иное, как *возможное, бытие*.

Вот-бытие, которое всякий раз есмь я сам, определено в своем бытии тем, что я могу сказать о нем: *я есмь, значит, я могу*. Лишь поскольку это сущее посредством "я могу" определено как вот-бытие, оно может обеспечивать себе те или иные возможности, заботиться об удобном случае, средствах и т.п. Во всякой озабоченности и во всяком сущем, определенном посредством заботы, а priori заключено, в частности, и бытие по типу "я могу", и это "я могу", как бытийная

конституция вот-бытия, всегда является понимающим. В озабоченности я могу то-то и то-то, т.е. я могу как одно, так и другое, или же либо одно, либо другое. При этом следует отметить, что феномены "либо-либо", "как одно, так и другое", "одно *и* другое *и* третье" являют строение определенной структуры, что не "и" (одно "и" другое "и" третье) является первичным, и уж конечно не "и" в смысле чисто теоретического перечисления. Например, когда я говорю "я люблю отца *и* мать", слово "и" ни в коей мере не означает перечисление составных частей, как

если бы я сказал "стул и доска";
здесь "и" представляет собой
специфическое "и" любви. Таким
образом, прежде всего "и" имеет
совершенно первичный смысл,
ориентированный на заботу и на "я
могу". Точнее, первичное — это не
"и", но "либо-либо", и лишь потому,
что существует "либо-либо",
существуют присущие озабоченности
"как одно, так и другое" и "и". К
сожалению, я не могу рассмотреть
здесь структуры этих связей более
детально. Вот-бытие в себе самом
есть возможное бытие. Нам еще
предстоит показать, каким образом
само вот-бытие есть своя

собственная возможность и свои возможности.

d) ЗАБОТА И ХАРАКТЕР "ПРЕД" В ПОНИМАНИИ (ПРЕДОБЛАДАНИЕ, ПРЕДУСМОТРЕНА, ПРЕДВОСХИЩЕНИЕ)

Понимание — это не первичный феномен познания, но способ первичного бытия к чему-то, к миру и к самому себе. Теперь это бытие к чему-то впервые получило полное определение посредством "я могу". Понятность чего-то имеет

необходимым коррелятом "я могу", и наоборот: то, что может меня заботить, как нечто понятное, может в моей озабоченности и заботе стать предметом исследования.

Понимание, взятое только в том смысле, на который мы указали выше, — как бытие-к, будучи формой бытия вот-бытия, имеет характер заботы. Но это значит, что понимание, а тем более способ его осуществления — истолкование, — определено формой бытия вот-бытия, т.е. заботой. В феномене заботы как прежде-себя-бытия-в-уже-бытии-при заключен характер "*пред*". Этим характером определено

именно истолкование как бытийный модус понимания, а вместе с тем и заботы.

Всякое истолкование как *обращение к чему-то как к чему-то* истолковывает в уже-бытии-при чем-то, а именно при том, о чем идет речь. То, о чем идет речь, всегда в каком-то смысле уже открыто, заранее взято для первичного предпонимания как то-то и то-то; оно с необходимостью входит в сферу некоторой понятности, чаще всего — лишь предварительной.

Истолкование как вид бытия вот-бытия, т.е. заботы, а значит, и прежде-себя-бытия, всегда содержит

в себе *предобладание*, в котором оно первоначально уже понимает то, о чем идет речь, и это является основой всех последующих шагов. В то же время — поскольку истолкование есть обращение к чему-то как к чему-то — этому предобладанию, т.е. предопределению того, о чем идет речь, всегда, сообразно его бытию, принадлежит определенный *аспект*, в котором берется то, о чем должна идти речь в истолковании, то, что предстоит обсудить. В любом обсуждении, в любом истолковании то, что дано в предобладании, видится определенным образом.

Направление, в котором видится данное в предобладании, аспект его видения, то, в связи с чем оно попадает в поле зрения, мы называем *предусмотрением*. Эти два конститутивных момента определяют, каким образом тематический предмет заранее, прежде всякого обсуждения, полагается в истолковании как то-то и то-то, в таком-то и таком-то аспекте. Предобладание и предусмотрение заранее намечают возможные связи значений, которые выделяются (должны и могут быть выделены) в данном тематическом поле. Они задают связи значений,

которые в истолковывающей речи, прежде всего в научной речи, получают понятийное выражение. Это значит, что *понятийное выражение*, соответствующее данному определенному истолкованию, данной отдельной теме, заранее размечено таким образом. Эта разметка, принадлежащая структуре истолкования, представляет собой *предвосхищение*. Мы сумеем понять истолкование с этими его фундаментальными структурами лишь тогда, когда поймем, что оно представляет собой вид бытия вот-

бытия, способ прежде-себя-бытия-в-уже-бытии-при.

Эти три структурных момента — предобладание, предусмотрение и предвосхищение — сущностным образом принадлежат всякому истолкованию, в том числе и научному, и именно потому, что истолкование есть бытийный модус понимания, понимание существует по типу заботы, а забота в себе самой есть прежде-себя-бытие-в-уже-бытии-при чем-то. Стало быть, истолкование фундировано в структуре вот-бытия. Любая герменевтика, любое прояснение различных возможностей

истолкования должно возвращаться к этой базовой структуре, а значит, и к бытийной конституции вот-бытия. Не только любая герменевтика, скажем, в смысле теории истолкования, но и всякое конкретное историческое истолкование, особенно если оно притязает на предметную содержательность, требует постоянного самоотчета в том, усвоено ли отчетливо — или только ухвачено случайным образом — то, что оно, как истолкование, имеет в предобладании, предусмотрении и предвосхищении. Эти феномены, данные в каждом истолковании как

предобладание, предусмотрение и предвосхищение, суть общеизвестная, но столь же и неудобная самопонятность, которая имеет место во всяком истолковании, от которой все стремятся как-то отделаться, но которая впервые вообще определяет вид и уровень научности любой интерпретации; ибо научный уровень интерпретации зависит не от наличия и не от количества материала, привлекаемого для ее доказательства.

Всякая речь выговаривает *себя*, т.е. само вот-бытие, — *себя* как прежде-себя-бытие-в-уже-бытии-при

чем-то. Как само-выговаривание о чем-то, любая речь уже всегда говорит на основе этого предпонимания, которое предопределяет то, о чем говорится, аспект, а также наличие возможного значения. Однако отсюда нельзя заключать, что речь вот-бытия всегда заранее определена тем, как оно видит вещи, что всякое истолкование ближайшим образом субъективно. Напротив: тот факт, что вот-бытие в своем само-выговаривании всегда и с необходимостью говорит на основе пред-данной растолкованности, означает, что определенным образом ему уже всегда и с необходимостью

открыты мир и оно само. Лишь в силу этого сущностного обстоятельства оказывается возможным сокрытие посредством молвы и утратившего свой изначальный характер бытия-к чему-то, но также и *повторное и дальнейшее открытие.*

Необходимость повторного открытия коренится в самом вот-бытии, а именно в присущем ему бытию по типу ниспадения.

Когда именно гениальные историки приходят в своих исследованиях к более изначальным трактовкам того, что уже было проинтерпретировано, это отнюдь не

прихоть, — как если бы кому-то
вздумалось сменить свое мнение на
мнение, которого придерживались
прежде, — просто таким образом
разрушается то, что некогда уже было
каким-либо образом открыто, но
вновь пришло в упадок. Поэтому об
историческом исследовании
противосмысленно думать, будто в
один прекрасный момент оно может
быть завершено, так что мы раз и
навсегда узнали бы, что и как
происходило в истории. История
сущностным образом исключает эту
идею объективности. Но тем самым
становится ясно, что исследование и
наука сами представляют собой лишь

бытийные возможности вот-бытия, и потому с необходимостью претерпевают присущие ему бытийные модификации: исследование и наука именно как таковые, поскольку фактически и они более или менее подвержены ниспадению, ибо растворяются в технических мероприятиях или — там, где нет приборов и т.п., — в молве. Если всякое исследование и всякая наука с необходимостью несет в себе и являет собой эту возможность ниспадения, то понятно, что философия всегда и с необходимостью оказывается неким родом *софистики*, что, будучи

формой осуществления вот-бытия, она несет эту опасность в себе самой.

Так на примере одного феномена — феномена истолкования — стало ясно, каким образом структура заботы, прежде всего характер "пред", распространяется даже на отдельные формы осуществления этих бытийных модусов вот-бытия. Вместе с феноменом заботы мы, таким образом, выделили базовую структуру, в свете которой мы теперь должны увидеть уже эксплицированные феномены. "Пред"-структура заботы, особенно понимания, стала зримой,

прояснится же она лишь тогда, когда мы ответим на вопрос, что же, собственно, означает *бытие* в этом прежде-себя-бытии и в уже-бытии-при.

е) "CURA-ФАБУЛА" КАК ПРИМЕР ИЗНАЧАЛЬНОГО САМОИСТОЛКОВАНИЯ ВОТ-БЫТИЯ

Высказывание, что забота является бытийной структурой вот-бытия, — это *феноменологическое* самоистолкование, но не *донаучное*, как, например, такое: "жизнь — это забота и труд". Скорее, в первом положении затронута та основная

структура, которую последнее представляет лишь в аспекте ближайшей повседневности. Но в то же время оно может и должно быть постигнуто как дефиниция человека, поскольку мы имеем нашей темой вот-бытие. Кроме того, эта интерпретация вот-бытия в отношении феномена заботы не является моим измышлением и не вырастает из какой-либо определенной философской позиции, — у меня вообще нет никакой философии, — она просто вытекает из анализа вещей. Вещам (здесь — вот-бытию) ничего не навязано, все почерпнуто из них

самих (из него самого); само вот-бытие есть сущее, которое истолковывает и выговаривает себя. Я натолкнулся на феномен заботы уже семь лет тому назад, когда исследовал эти структуры в связи с попытками достигнуть онтологических оснований августиновской антропологии. Правда, у *Августина* и в античной христианской антропологии вообще представление о феномене заботы неотчетливо и не имеет прямого терминологического выражения, хотя *cura*, забота, играет определенную роль уже у *Сенеки* и, как известно, в Новом завете. Но затем я обнаружил

в одной древней фавбуле
самоистолкование вот-бытия, в
котором оно видит себя самое как
заботу. Толкования такого рода
имеют то первичное преимущество,
что они почерпнуты из изначального
наивного взгляда на само вот-бытие,
и потому — это знал уже

Аристотель — играют особенно
важную позитивную роль в любой
интерпретации. Эта древняя фавбула
представляет собой 220-ю басню
Гигина и называется " *Cura* ". Я могу
вкратце пересказать ее вам:

Cura cum fluvium transiret, videt
cretosum lutum sustulitque cogitabunda
atque coepit fingere, dum deliberat quid

iam fecisset, Jovis intervenit. rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat. cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere, Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dicitat. dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum. sumpserunt Saturnum iudicem, is sie aecus iudicat: "tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum, tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito, Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit. sed quae nunc de nomine eius vobis controversa est, homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo".

В переводе: "Когда однажды "Забота" переходила через реку, она увидела глинистую почву: задумчиво взяла она из нее кусок и стала его формировать. Пока она сама с собой раздумывает о том, что создала, подходит Юпитер. "Забота" просит его, чтобы он придал дух сформованному куску глины. Юпитер охотно делает это. Но когда она захотела дать своему созданию имя, Юпитер запретил ей это и потребовал, чтобы оно было названо его именем. Пока Юпитер и "Забота" спорили об имени, поднялась и Земля (Tellus) и пожелала, чтобы этому созданию было дано ее имя,

поскольку она ведь предоставила для него кусок своего тела. Спорящие взяли Сатурна судьей. И Сатурн объявил им следующее, по-видимому справедливое, решение: "Ты, Юпитер, поскольку ты дал дух, должен по его смерти получить дух, а ты, Земля, раз ты подарила тело, должна получить тело. Но поскольку "Забота" первая создала это существо, то пусть, пока оно живет, "Забота" им владеет. Поскольку же спор идет об имени, пусть существо называется "homo", ведь оно сделано из humus (земли)".

В этом наивном истолковании вот-бытия нас удивляет то, что взгляд

направлен здесь на вот-бытие, и при этом наряду с телом и духом усмотрено нечто такое, как "забота", и усмотрено в качестве того самого феномена, которому вот-бытие обрекается, поскольку оно живет, т.е. вот-бытие, каким мы его здесь рассматриваем — в смысле бытия-в-мире. Об этом подробно пишет *Конрад Бурдах*, благодаря которому и я натолкнулся на эту фабулу [\[53\]](#) [53]. Он показывает, что *Гете* воспринял фабулу *Гигина* через *Гердера* и обработал ее во второй части своего "Фауста". Кроме того, *Бурдах* — с присущей ему ученостью и основательностью — приводит здесь

обширный материал по истории этого понятия. В частности, он говорит, что новозаветное слово для "заботы" (sollicitudo, Vulgata) — μέριμνα (или, как оно", по-видимому, звучало изначально, φροντίς) — было термином уже в стоической моральной философии. В 90-м письме *Сенеки*, которое знал и *Гете*, оно используется для характеристики примитивного человека. Слово "*cura*" имеет двоякий смысл: забота о чем-то как озабоченность, растворение в мире, но также и забота в смысле самоотречения. Это согласуется со структурами, которые мы показали.

Но не значит ли это, что определенным образом, хоть и вне эксплицитного вопроса о самой структуре бытия вот-бытия, суга усмотрена уже в его естественном истолковании?

Вместе с феноменом заботы мы обрели ту самую структуру, на основе которой можно достичь понимания уже выявленных бытийных характеров вот-бытия, причем не только в их структуре как таковой, но и в тех возможных способах бытия, которые из них проистекают [\[54\]](#) [54].

ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ. АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА И ВЫРАБОТКА ПОНЯТИЯ ВРЕМЕНИ

РАЗДЕЛ I.

ПОДГОТОВИТЕЛЬНОЕ ОПИСАНИЕ ПОЛЯ, В КОТОРОМ СТАНОВИТСЯ ЗРИМЫМ ФЕНОМЕН ВРЕМЕНИ

ГЛАВА I. Феноменология на основе вопроса о бытии

§ 14. Экспозиция вопроса о бытии на основе радикально понятого принципа феноменологии

а) ВОСПРИЯТИЕ ТРАДИЦИИ КАК

ПОДЛИННОЕ
ВОЗОБНОВЛЕНИЕ

б) МОДИФИКАЦИЯ
ТЕМАТИЧЕСКОГО ПОЛЯ,
СПОСОБА ЕГО НАУЧНОЙ
РАЗРАБОТКИ И
СОВРЕМЕННОГО
САМОПОНИМАНИЯ
ФЕНОМЕНОЛОГИИ В
РЕЗУЛЬТАТЕ
КРИТИЧЕСКОГО
ОСМЫСЛЕНИЯ
ФУНДАМЕНТАЛЬНОГО
ВОПРОСА О БЫТИИ КАК
ТАКОВОМ

с) РАЗВОРАЧИВАНИЕ
ВОПРОСА О БЫТИИ НА

ПУТЕВОДНОЙ НИТИ ВРЕМЕНИ

ГЛАВА II. Разработка вопроса о бытии в смысле первоначальной экспликации вот-бытия

§ 15. Возникновение
вопроса о бытии из
неопределенного
предпонимания вот-бытия —
вопрос о бытии и понимание
бытия

§ 16. Структура вопроса о
бытии

§ 17. Взаимосвязь вопроса
о бытии и вопрошающего
сущего (вот-бытия)

ГЛАВА III. Первоначальная
экспликация вот-бытия на основе
его повседневности.

Фундаментальная конституция
вот-бытия как бытие-в-мире

§ 18. Выявление базовых
структур фундаментальной
конституции вот-бытия

а) ВОТ-БЫТИЕ
СУЩЕСТВУЕТ В ТОМ, ЧТО
ОНО "ВСЯКИЙ РАЗ ИМЕЕТ
БЫТЬ СОБОЙ" (DASEIN IST
IM "JEWEILIG ES ZU-SEIN")

В) ВОТ БЫТИЕ, КАК
ОНО "ИМЕЕТ БЫТЬ" В

ПОВСЕДНЕВНОЙ СИТУАТИВНОСТИ

§ 19. Фундаментальная
конституция вот-бытия как
бытие-в-мире. Бытие-в (In-
Sein) вот-бытия и бытие-в
наличных вещей

§ 20. Познание как
производный модус бытия-в
вот-бытия

§ 21. Мировость мира

а) МИРОВОСТЬ МИРА
КАК ТО, В ЧЕМ СУЩЕЕ
ВСТРЕЧАЕТСЯ ВОТ-
БЫТИЮ

б) МИРОВОСТЬ
ОКРУЖАЮЩЕГО МИРА:

ОКРУЖАЮЩЕЕ,
ПЕРВИЧНЫЙ
ПРОСТРАНСТВЕННЫЙ
ХАРАКТЕР "ВОКРУГ" КАК
КОНСТИТУТИВНАЯ ЧЕРТА
МИРОВОСТИ

§ 22. Традиционное
упущение вопроса о мировости
мира на примере Декарта

§ 23. Выявление
положительного содержания
базовой структуры мировости
мира

а) АНАЛИЗ
ХАРАКТЕРНЫХ
ОСОБЕННОСТЕЙ
САМООБНАРУЖЕНИЯ

МИРА (ОТСЫЛКА,
ЦЕЛОКУПНОСТЬ
ОТСЫЛОК, ОСВОЕННОСТЬ,
"НЕКТО")

б) ИНТЕРПРЕТАЦИЯ
СТРУКТУРЫ
САМООБНАРУЖЕНИЯ
ОКРУЖАЮЩЕГО МИРА:
ФЕНОМЕНАЛЬНАЯ СВЯЗЬ
ФУНДИРОВАНИЯ МЕЖДУ
САМИМИ МОМЕНТАМИ
САМООБНАРУЖЕНИЯ
МИРА

α) УТОЧНЕННАЯ
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ
ИНТЕРПРЕТАЦИЯ
ОКРУЖАЮЩЕГО МИРА

ОЗАБОЧЕННОСТИ — МИР ТРУДА

β) ХАРАКТЕРИСТИКА
СПЕЦИФИЧЕСКОЙ
ФУНКЦИИ, КОТОРУЮ
ИСПОЛНЯЕТ МИР ТРУДА
В САМООБНАРУЖЕНИИ
БЛИЖАЙШИХ ВЕЩЕЙ
ОКРУЖАЮЩЕГО МИРА,
— СПЕЦИФИЧЕСКИЙ
ХАРАКТЕР РЕАЛЬНОСТИ
ПОДРУЧНОГО

γ) СПЕЦИФИЧЕСКАЯ
ФУНКЦИЯ МИРА ТРУДА
КАК ПОЗВОЛЯЮЩЕГО
ОБНАРУЖИТЬ СЕБЯ
ТОМУ, ЧТО УЖЕ ВСЕГДА

ПРИСУТСТВУЕТ. —
НАЛИЧНОЕ

С) ОПРЕДЕЛЕНИЕ
БАЗОВОЙ СТРУКТУРЫ
МИРОВОСТИ В КАЧЕСТВЕ
ЗНАЧИМОСТИ

а) ОШИБОЧНАЯ
ИНТЕРПРЕТАЦИЯ
ФЕНОМЕНА ОТСЫЛКИ
КАК СУБСТАНЦИИ И
ФУНКЦИИ

β) ЗНАЧИМОСТЬ КАК
СМЫСЛ СТРУКТУРЫ
САМООБНАРУЖЕНИЯ
МИРА

γ) ВЗАИМОСВЯЗЬ
ФЕНОМЕНОВ

ЗНАЧИМОСТИ, ЗНАКА,
ОТСЫЛКИ И
ОТНОШЕНИЯ

δ) ПОНИМАЮЩЕЕ
ОЗАБОЧЕННОЕ БЫТИЕ-В
МИРЕ РАЗМЫКАЕТ МИР
КАК ЗНАЧИМОСТЬ

§ 24. Внутренняя структура
вопроса о реальности внешнего
мира

а) РЕАЛЬНОЕ БЫТИЕ
ВНЕШНЕГО МИРА НЕ
НУЖДАЕТСЯ Б КАКОМ БЫ
ТО НИ БЫЛО
ДОКАЗАТЕЛЬСТВЕ ИЛИ
ВЕРЕ

b) РЕАЛЬНОСТЬ
РЕАЛЬНОГО (МИРОВОСТЬ
МИРА) НЕЛЬЗЯ
ОПРЕДЕЛИТЬ, ИСХОДЯ ИЗ
ЕЕ ПРЕДМЕТНОСТИ И
ПОСТИЖИМОСТИ

c) РЕАЛЬНОСТЬ НЕ
СЛЕДУЕТ
ИНТЕРПРЕТИРОВАТЬ КАК
НЕЧТО "В СЕБЕ";
НАПРОТИВ, САМ ЭТОТ
ХАРАКТЕР ЕЩЕ ТРЕБУЕТ
ИСТОЛКОВАНИЯ

d) ТЕЛЕСНОСТЬ
ВОСПРИНИМАЕМОГО НЕ
ДАЕТ ПЕРВИЧНОГО

ПОНИМАНИЯ
РЕАЛЬНОСТИ

е) ФЕНОМЕН
СОПРОТИВЛЕНИЯ КАК
ПРЕДМЕТА ДЛЯ
ВЛЕЧЕНИЯ И
СТРЕМЛЕНИЯ НЕ
ОБЕСПЕЧИВАЕТ
ДОСТАТОЧНОГО
ПРОЯСНЕНИЯ
РЕАЛЬНОСТИ

§ 25. Пространственность
мира

а) ВЫДЕЛЕНИЕ
ФЕНОМЕНАЛЬНОЙ
СТРУКТУРЫ
ОКРУЖАЮЩЕГО КАК

ТАКОВОГО
КОНСТИТУИРОВАНО
ФЕНОМЕНАМИ
ОТДАЛЕНИЯ, МЕСТНОСТИ
И ОРИЕНТАЦИИ
(НАПРАВЛЕНИЯ)

б) ПЕРВИЧНАЯ
ПРОСТРАНСТВЕННОСТЬ
САМОГО ВОТ БЫТИЯ:
ОТДАЛЕНИЕ, МЕСТНОСТЬ
И ОРИЕНТАЦИЯ СУТЬ
БЫТИЙНЫЕ
ОПРЕДЕЛЕНИЯ ВОТ
БЫТИЯ КАК БЫТИЯ-В
МИРЕ

с)
ОПРОСТРАНСТВЛЕНИЕ

ОКРУЖАЮЩЕГО МИРА И
ЕГО ПРОСТРАНСТВА.
ПРОСТРАНСТВО И
ПРОТЯЖЕНИЕ В
МАТЕМАТИЧЕСКОМ
ОПРЕДЕЛЕНИИ НА
ПРИМЕРЕ ЛЕЙБНИЦА

§ 26. "Кто" бытия-в-мире

а) ВОТ-БЫТИЕ КАК СО-
БЫТИЕ - БЫТИЕ ДРУГИХ
КАК СОСУЩЕСТВУЮЩЕЕ
ВОТ-БЫТИЕ (MITDASEIN)
(КРИТИКА
ПРОБЛЕМАТИКИ
ВЧУВСТВОВАНИЯ)

б) "НЕКТО" КАК "КТО"
БЫТИЯ ДРУГ-С-ДРУГОМ В
ПОВСЕДНЕВНОСТИ

ГЛАВА IV. Более

изначальная экспликация бытия-
в: бытие вот-бытия как забота

§ 27. Бытие-в и забота —
план

§ 28. Феномен открытости

а) СТРУКТУРА
ОТКРЫТОСТИ ВОТ БЫТИЯ
В ЕГО МИРЕ:
РАСПОЛОЖЕННОСТЬ

б) БЫТИЙНОЕ
ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ

ОТКРЫТОСТИ:

ПОНИМАНИЕ

с) ФОРМИРОВАНИЕ
ПОНИМАНИЯ В
ИСТОЛКОВАНИИ

д) РЕЧЬ И ЯЗЫК

а) РЕЧЬ И
СЛУШАНИЕ

β) РЕЧЬ И МОЛЧАНИЕ

γ) РЕЧЬ И МОЛВА

δ) РЕЧЬ И ЯЗЫК

§ 29. Ниспадение как
основное движение вот-бытия

а) МОЛВА

b) любопытство

c)

ДВУСМЫСЛЕННОСТЬ

d) ХАРАКТЕРИСТИКИ

НИСПАДЕНИЯ КАК

ОСОБОГО ДВИЖЕНИЯ

e)

ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ

СТРУКТУРЫ ВОТ-БЫТИЯ В

ГОРИЗОНТЕ НИСПАДЕНИЯ

§ 30. Структура "не-по-
себе"

a) ФЕНОМЕН БЕГСТВА
И БОЯЗНИ

α) БОЯЗНЬ КАК
БОЯЗНЬ ЧЕГО-ТО,

РАССМОТРЕННАЯ В ЕЕ
СУЩЕСТВЕННЫХ
МОМЕНТАХ

В) МОДИФИКАЦИИ
БОЯЗНИ

γ) БОЯЗНЬ В СМЫСЛЕ
БОЯЗНИ ЗА ЧТО-ТО

б) СТРАХ И ФЕНОМЕН
"НЕ-ПО-СЕБЕ"

С) БОЛЕЕ
ИЗНАЧАЛЬНАЯ
ЭКСПЛИКАЦИЯ
НИСПАДЕНИЯ И СТРАХА
(ФЕНОМЕНА "НЕ-ПО-
СЕБЕ") В
ПРЕДВАРИТЕЛЬНОМ
РАССМОТРЕНИИ

ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ КОНСТИТУЦИИ ВОТ БЫТИЯ КАК ЗАБОТЫ

§ 31. Забота как бытие вот- бытия

a) ОПРЕДЕЛЕНИЕ РАСЧЛЕНЕННОЙ СТРУКТУРЫ ЗАБОТЫ

b) ФЕНОМЕНЫ ВЛЕЧЕНИЯ И СКЛОННОСТИ

c) ЗАБОТА И ОТКРЫТОСТЬ

d) ЗАБОТА И ХАРАКТЕР "ПРЕД" В ПОНИМАНИИ (ПРЕДОБЛАДАНИЕ,

ПРЕДУСМОТРЕНА,
ПРЕДВОСХИЩЕНИЕ)
е) "CURA-ФАБУЛА" КАК
ПРИМЕР ИЗНАЧАЛЬНОГО
САМОИСТОЛКОВАНИЯ
ВОТ-БЫТИЯ

[1] [1] Ср. § 2, стр. 12.

[2] [2] Ср. § 3, стр. 14. Названные здесь

пункты соответствуют заголовкам разделов. Третий названный пункт содержательно не разработан. — *Прим. редактора немецкого издания.*

[3] [3] Ср. Grimm J. Kleinere Schriften, Bd. VII, S. 247.

[4] [4] Avenarius R. Der menschliche Weltbegriff, Leipzig, 1891, 3. Aufl., 1912.

[5] [5] Descartes. Principia Philosophiae 1. n. 51. S. 24ff. (Ausgabe v. Adam Tannery. Vol. VIII). (В русском переводе: Декарт Р.

Сочинения в двух томах. М.. 1989, стр. 334.)

[\[6\]](#) [6] Там же.

[\[7\]](#) [7] Там же

[\[8\]](#) [8] Там же

[\[9\]](#) [9] Там же

[\[10\]](#) [10] Там же, п. 52. S. 25 (стр. 335).

[\[11\]](#) [11] Там же. п.53, S. 25. (стр. 335.)

[\[12\]](#) [12] Там же.

[\[13\]](#) [13] Там же.

[\[14\]](#) [14] Там же, п. 63, S. 31. (стр. 340.)

[\[15\]](#) [15] Там же. п. 64, S. 31. (стр. 341.)

[\[16\]](#) [16] Там же. п. 65. S. 32. (стр. 341.)

[\[17\]](#) [17] Там же.

[\[18\]](#) [18] Там же.

[\[19\]](#) [19] Там же. II. п. 3. S. 41. (стр. 349

и сл.)

[\[20\]](#) [20] Там же, II, п. 3, S. 41 f. (стр.

350.)

[\[21\]](#) [21] Там же.

[\[22\]](#) [22] Там же, II, п. 4, S. 42. (стр.

350.)

[\[23\]](#) [23] Там же.

[\[24\]](#) [24] Там же. II. п. 64, S. 78 f. (стр.

386.)

[\[25\]](#) [25] Там же.

[\[26\]](#) [26] Там же.

[\[27\]](#) [27] Cassirer. Philosophie der

Symbolischen Formen, 1923.

[\[28\]](#) [28] Dillthey W. Beiträge zur Lösung

der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht (1890). Ges. Schr. VI. S. 90 ff.

[\[29\]](#) [29] Ср. Платон. Софист 246 а, и

Аристотель. Метафизика А 1-6.

[\[30\]](#) [30] Scheler M. Die Formen des

Wissens und die Bildung. Vortrag 1925. Anm. 24 und 25, S. 47. (Шелер М. Избранные произведения. М., 1994, стр. 55.)

[\[31\]](#) [31] Там же.

[\[32\]](#) [32] Ср. § 21, стр. 175; § 21а, стр.

175 сл.; особенно § 21b, стр. 179 сл.

[\[33\]](#) [33] Kant I. Was heisst: Sich im

Denken orientieren? (1786) WW. (Akad. Ausgabe) Bd. VIII, S. 135. (Кант И. Сочинения в 4 томах на немецком и русском языках. Т. I. М., 1994, стр. 203.)

[\[34\]](#) [34] Leibniz G. W. Mathematische Schriften. Intia mathematica. Mathesis universalis. Bd. VII: Die mathematischen Abhandlungen, Hrsg. v. C. I. Gerhardt. Reprograph. Nachdruck der Ausgabe Halle, 1863, S. 18.

[\[35\]](#) [35] Там же.

[\[36\]](#) [36] Там же.

[\[37\]](#) [37] Там же.

[\[38\]](#) [38] Там же.

[\[39\]](#) [39] Там же, S. 19.

[\[40\]](#) [40] Becker O. Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. VI (1923), S. 385 ff.

[\[41\]](#) [41] Здесь значения терминов "открытость" и "разомкнутость" разграничены еще не так отчетливо, как это будет сделано позднее в "Бытии и времени". В этом месте заметна, скорее, обратная тенденция: "открытость" приписывается вот бытию в качестве экзистенциала, "разомкнутость" же трактуется как определение бытия мира. Ср. послесловие редактора. — *Прим. редактора немецкого издания.*

[\[42\]](#) [42] Ср. § 26, b), стр. 256.

[\[43\]](#) [43] Ср. § 9, а), стр. 88.

[\[44\]](#) [44] Ср. § 26. b), стр. 256 и сл.

[\[45\]](#) [45] Augustinus. Confessiones, lib. X, cap. 35. (Августин Аврелий. Исповедь. Абеляр П. История моих бедствий. М., 1992, стр. 152 и сл.) 321

[\[46\]](#) [46] Aristoteles. Metaphysik A 1, 980 a 21.

[\[47\]](#) [47] Ср. Аристотель. Риторика, В 5, 1382 a 20 — 1383 b 11.

[48] [48] Hunzinger A.W. Das Furchtproblem in der katholischen Lehre von Augustin bis Luther, 1906, 1. Abt. 2. Heft der Lutherstudien.

[49] [49] Thomas. S. th. II nu. 41 — 44

[50] [50] Augustinus. Opera Omnia (Migne P. L, XL, Bd. VI, p. 22 sqq.) qu. 33, 34, 35.

[51] [51] Luther M. Enärrationes in genesin, cap. 3 WW (Erl. Ausg.) Exegetica opera latina, tom. I, 177 sqq.

[52] [52] Kierkegaard S. Der Begriff der Angst, 1844. Ges. Werke (Diederichs), Bd. 5. (В русс. пер.: Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.)

[53] [53] Burdach K. Faust und die Sorge. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literatur und Geistesgeschichte I (1923), S. 41 f.

[54] [54] Конец манускрипта. — *Прим. редактора немецкого издания.*